



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

A. heb. 593 cb

Jehuda



34. - 41

1. Lieferung.

A. Keter (5736)

Yehuda

ספר הכוזרי

Das Buch Kufari,

überseht und commentirt

von

Dr. David Cassel.

Zweite verbesserte Auflage.

Erste Lieferung.

Leipzig,

Verlag von Fr. Voigt's Buchhandlung.

1868.

ספר הכוזרי

Das Buch Kusari

des

Jehuda ha-Levi,

nach

dem hebräischen Texte

des

Jehuda Ibn-Tibbon

herausgegeben, übersetzt und mit einem Commentar, so wie mit einer
allgemeinen Einleitung versehen

von

Dr. David Cassel.

Zweite, verbesserte Auflage.

Leipzig,

Verlag von Friedrich Voigt's Buchhandlung.

1869.

V o r r e d e.

Als ich im Mai 1853 die Vorrede zu meiner Ausgabe des *Kusari* schrieb und in derselben von den Mühen berichtete, unter denen das im Jahre 1841 begonnene Werk zwölf Jahre nachher erst seine Vollendung erreichte, durfte ich kaum die Erwartung hegen, noch zu einer zweiten Auflage schreiten zu können. Die trübseligen Verhältnisse, mit denen jedes jüdisch-wissenschaftliche Unternehmen zu kämpfen hat, sind seit jener Zeit nicht besser geworden. Fern von jeder Selbsttäuschung weiß ich, daß außer der hohen und wohlverdienten Verehrung, die dem Namen „Jehuda ha-Levi“ und „*Kusari*“ gezollt wird, es äußere zum Theil mit der Verbreitung der ersten Auflage zusammenhängende Umstände sind, welche diese zweite möglich gemacht haben. Bei allem dem mußte die nachsichtige Aufnahme, die meine Arbeit gefunden, mir die Verpflichtung auflegen, die bessernde, ergänzende Hand nach Kräften überall anzulegen, ohne den Charakter der Bearbeitung wesentlich zu modificiren. Es ist, wie bereits in der Einleitung S. 20 gesagt ist, Uebersetzung und Commentar zum ersten Abschnitt ganz neu gearbeitet zum zweiten Abschnitt in seinen wesentlichen Theilen neu, während die anderen Abschnitte in Uebersetzung und Commentar vielfache Verbesserungen erhalten haben. Als solche Verbesserungen wird man auch die Kürzung einzelner zu sehr in's Breite gerathener Bemerkungen und die Streichung verschiedener, mehr dem Gebiet des Glossarium als des Commentar's angehörigen Worterklärungen betrachten. Selbstverständlich sind Resultate jüngerer Arbeiten und Mittheilungen, so weit sie zu meiner Kenntniß gekommen, benutzt worden.

Ich bin auch noch heute der schon in der Vorrede zur ersten Ausgabe ausgesprochenen Ansicht, daß für die aus dem Arabischen übersetzten Schriften ein vollkommen genügendes Verständniß nur aus einer durchgehenden Vergleichung

mit dem Originaltext zu erzielen ist. In der That war es mir für einige der schwierigsten Parthieen vergönnt, den arabischen Text benutzen zu können. Aber eine Ausgabe des Kufari, wie die des More Nebuchim von Munk, wird noch lange ein frommer Wunsch bleiben. So wenig mein Wissen von der arabischen Sprache an dasjenige meines verewigten Landsmannes Munk hinanreicht, so wenig finde ich in Deutschland ein Mäcen, wie es Jenem vergönnt war, und schließlich hätte ich den hebräischen Text, der in gewisser Beziehung Gesamtgut der jüdischen Literatur geworden, doch nicht auslassen können. Nun denn! כקים הנחתי להתגדר בו. Möge das, was noch an der erstrebten Vollendung fehlt, einst oder vielmehr recht bald aus einer reicheren Hand als der meinigen geboten und dem ersten deutschen Bearbeiter des Kufari nur das Bewußtsein gelassen werden, den Weg zu einem hohen Ziele gebahnt zu haben.

Berlin, im Januar 1869.

David Cassel.

E i n l e i t u n g.

Mit so vielen großen Männern der jüdischen Vergangenheit theilt der Verfasser unseres Werkes das Schicksal, daß von seinen äußeren Lebensverhältnissen nur sehr dürftige Bruchstücke zur Kenntniß der Nachwelt gekommen sind, und auch von diesen wenigen Momenten würden uns noch manche entgangen sein, hätte nicht die Aufmerksamkeit, die man in neuerer Zeit den dichterischen Leistungen des Verfassers geschenkt, manches früher Unbekannte zu Tage gefördert und zur Rectificirung älterer Nachrichten beige- tragen. Was sich aus den dahin einschlagenden Studien von Luzzatto¹, Rapoport², Sachs³, Edelmann⁴ und Geiger⁵ ergibt, läßt sich in Folgendem zusammenstellen:

Jehuda ha-Levi ben Samuel, mit dem arabischen Namen Abulhassan, wurde etwa 1085⁶ in Castilien⁷ geboren. Zum Lebensberuf erwählte er den ärztlichen

1) Betulst bat Jehudaß, Prag 1840, S. 3—26 und in den Noten zu den Gedichten des Jehuda ha-Levi.

2) Kerem Chemed VII, S. 265 ff.

3) Die religiöse Poesie der Juden in Spanien, Berlin 1845, S. 287 ff.

4) Ginse Oxford, London 1850, S. VIII—XIV. 45. 59.

5) Divan des Kastiliens Abu 'l Hassan Juda ha-Levi. Breslau 1851.

6) Anhaltspunkte zur Bestimmung dieses Datums bietet das Gedicht J. ha-L.'s zur Feier der Erhebung des Josef Ibn Megas auf den Richterstuhl von Lucena an Stelle des Isaaß Alfasi (Ginse XII), was im J. 1103 geschah, und besonders die Wanderung J. h. L.'s nach Palästina. Diese kann kaum vor 1140 unternommen worden sein, wie Edelmann (S. XII Anm.) und Geiger (S. 68. 130), die ihn 1080 zur Welt kommen lassen, selbst zugeben müssen; abgesehen davon, daß die für eine ältere Abfassung des Buches Rufari als 1140 vorgebrachten Gründe nicht stich- haltig sind. Wäre J. h. L. 1080 geboren, so mußte er bei der Wanderung schon 60 Jahre alt sein, was nicht bloß dem offenbar auf dem Meere (nicht „lange bevor die Reise unternommen wurde“, wie Geiger S. 120 meint) verfaßten Gedichte נערוך אורי הכמים (S. b. J. 70. Ginse 59) widerspricht, sondern es hätte sich wohl in den an J. h. L. gerichteten, auf diese Reise bezüglichen, zum Theil davon abmahnenden Gedichten eine Anspielung auf ein schon sehr vorgerücktes Alter finden müssen. Demnach dürfte die Nachricht bei Zuchasin (130^b ed. Cracau), daß er bei der Reise 50 Jahre alt gewesen, „wie er in seinem *דברי שיר* schreibt“, von der Wahrheit nicht weit abweichen. — Später als 1085 läßt sich das Geburtsjahr aber kaum ansetzen, da man sonst die schon zur reifen Blüthe entwickelte dichterische Thätigkeit J. h. L.'s in eine zu frühe Jugend verlegen müßte.

7) Sachs S. 287. Divan S. 115.

Stand, ohne indeß hierin eine Befriedigung für sein idealen Anschauungen hingegebenes Gemüth zu finden¹. Ueber seine Familienverhältnisse ist mit Sicherheit nur bekannt, daß er eine einzige Tochter hatte, deren Sohn gleich ihm Jehudah hieß²; daß er der Schwiegervater des Abraham Ibn Esra³ oder auch der Vetter desselben gewesen, wie berichtet wird⁴, entbehrt aller Begründung. Von dem nahen Verkehr, in dem er mit dem gedachten Gelehrten stand, zeugen die häufigen Anführungen unseres Autors bei Ibn-Esra⁵; noch inniger aber war sein Umgang mit Moses Ibn Esra, dessen — nach 1138⁶ erfolgten — Tod er in einer Elegie beklagt, und mit dessen drei Brüdern Jehuda, Josef und Isak⁷, ferner mit Jehuda und Salomo Ibn Ghajat⁸, mit Salomo Parçon⁹ und andern weniger gekannten Dichtern und Gelehrten seiner Zeit¹⁰. Von hoher Begeisterung für das heilige Land erfüllt, entschloß er sich, als er schon das funfzigste Lebensjahr überschritten hatte, wahrscheinlich erst nach 1140, nach Palästina zu wandern. Er berührte Cordova, wo er von Josef b. Zaddik sehr freundlich aufgenommen wurde¹¹, und Granada¹², hatte eine stürmische Seefahrt zu bestehen¹³, bis widrige Winde das Schiff nöthigten, in Alexandrien einzulaufen¹⁴. Hier verweilte er, von Ahron b. Zion Ibn Alamani freundlichst aufgenommen, länger als drei Monate¹⁵, ging nach Damiette, und mit Hülfe des Chalfon ha-Levi nach Kahira¹⁶. Seinen Lebensunterhalt scheint er durch Handel gewonnen zu haben¹⁷. Von Aegypten aus durchwanderte er Jemen¹⁸, kam nach Damascus¹⁹ und Tyrus, wo er ebenfalls im Verkehr mit Freunden eine Zeitlang verweilte²⁰; aber hier brechen die aus seinen Gedichten entnommenen Nachrichten über ihn

1) Divan S. 27. 127.

2) Schallschelet 40^a. Ginse S. XI, 45. Vgl. Betulat S. 18.

3) Schallschelet 40^a.

4) Juchasin 130^b. Vergl. ed. London p. 217.

5) Sachs S. 291. 294.

6) Vgl. Steinschneider Cat. Bodl. p. 1801.

7) Die Stellen sind gesammelt bei Geiger Divan S. 149. 150. Auf die zahlreichen Parallelen des Isakari mit Ibn-Esra's Werken haben wir an den betreffenden Stellen aufmerksam gemacht.

8) Betulat S. 18. Sachs S. 277 ff. Ginse S. V ff. Divan S. 30 ff. 131.

9) Sachs S. 289. Vgl. dessen Aruch ed. Stern S. XXII. 2^a. 12^c. 24^b; s. auch Anm. 21 und unten Nr. 2.

10) Vgl. die Zusammenstellung bei Luzzatto Betulat S. 17 ff.

11) Gedichte, die er mit diesem Gelehrten und Dichter, der von 1138 — 1149 in Cordova wirkte, gewechselt s. Betulat S. 58 ff. Daß er sich damals schon auf dem Wege nach Palästina befand, scheint aus den Worten: *הלא רב בן דוד להרריק*: S. 61. 3. 5 hervorzugehen.

12) Betulat S. 61. Rapoport Kerem Chemed VII, S. 267. Divan S. 89.

13) Betulat S. 73 ff.

14) Betulat S. 78. Parçon 4^c: *וכשבונו ר' יהודה הלוי ז"ל וראב"ע ש"ן לאפריק*.

15) Er war daselbst jedenfalls von Sufot bis Chanukka. Betulat S. 83.

16) Betulat S. 84 ff.

17) Betulat S. 112.

18) Ginse S. 21. Divan S. 104. 165.

19) Ginse S. IX.

20) Ginse S. 19. Divan S. 104. 165.

plötzlich ab. Ob er das Glück gehabt, das heilige Land zu betreten, an dessen Gränze er gelangt war, oder ob er durch die damaligen politischen Verhältnisse¹ oder einen persönlichen Unfall daran verhindert wurde², hat bis jetzt nicht aufgeklärt werden können. „Seine Grabstätte kennt Niemand bis auf den heutigen Tag“³.

Die bedeutame Stellung, die Jehuda ha-Levi innerhalb der poetischen Literatur — nicht bloß der Juden — einnimmt, ist in älterer und neuerer Zeit gebührend anerkannt worden, und wir können in dieser Beziehung auf die genannten Schriften von Luzzatto, Sachs und Geiger verweisen. Die Ergebnisse seiner Studien auf den ernstern Gebieten der Philosophie und der Glaubenswissenschaft sind in dem hiermit zum ersten Male in einer deutschen Uebersetzung dargebotenen Werke niedergelegt worden. Folgende kurze Uebersicht des Inhalts möge als Einleitung in das Buch die Auffassung und das Verständniß des Ganzen erleichtern helfen.

Das Buch Kusari kündigt sich (I, 1) als eine Widerlegung der von verschiedenen Seiten her gegen die jüdische Religion geltend gemachten Einwürfe an. Der historische Hintergrund, an den sich die in dialogische Form gekleidete Ausführung anlehnt, wird in sehr allgemeinen Umrissen skizzirt und außer am Schlusse des Ganzen in dem Buche selbst nur einmal (II, 1.) durch specielle Züge vervollständigt. Der König von Kusar, seinem Glauben sehr ergeben und in Beobachtung der gottesdienstlichen Gebräuche desselben sehr gewissenhaft, wird durch einen mehrmals wiederkehrenden Traum belehrt, daß zwar seine Gesinnung, nicht aber sein Thun Gott wohlgefällig sei. Um sich hierüber Aufklärung und Beruhigung zu verschaffen, fragt der König einen Philosophen, dessen Ausführung, gegründet auf die Lehre von der Nichterschaffenheit der Welt, von der Vollendung des Menschen durch Denktätigkeit und von dem über speciell eProvidenz erhabenen Gotte dem, was der König eben durch seine Träume selbst erfahren, gradezu widerspricht (2 — 4). Die Unterredung, die der König hierauf mit einem Christen und einem Moslem (4 — 9) hat, verschafft ihm die Ueberzeugung, daß keine dieser beiden Religionen die wahre sei, weist ihn aber auch zugleich auf die präsumtive Richtigkeit dessen hin, worin sie beide übereinstimmen, nämlich die Beglaubigung ihrer Ansichten aus der Geschichte des israelitischen Volkes (10). Diese historische Grundlage ist es, auf welcher der nun befragte Jude in seiner ersten Antwort sein Glaubenssystem aufzubauen anfängt (11). Diese und nicht eine speculative Forschung über Gottes Wesen (13), wie der König erwartet hatte (12), ist nicht bloß die Basis, sondern auch das Argument für die Richtigkeit des über Gott Gelehrten (14 — 15), wie an einem Gleichnisse dargethan (19 — 24) und wie aus dem Eingang der Zehngebote nachgewiesen wird (25). Folgt auch daraus, daß nur für das dieser Vergangenheit theilhaftig gewordene Volk diese Gotteslehre eine verbindliche geworden, und daß demnach dieses

1) Da damals Palästina in den Händen der Christen war (vgl. Josef ha-Kohen bei Ginse S. IX, Anm.), wie er selbst einmal andeutet: צר בבבל אדם ואין בבבל צר. Betulal S. 53.

2) Die bekannte Erzählung bei Schalschelet 39b., daß Jehuda ha-Levi bis an die Thore Jerusalem's gekommen, und da, während er die Elegie *הוא נשחט* betete, von einem Araber getödtet worden sei, hat sich als eine Fabel herausgestellt. Betulal, S. 25.

3) Zwei Grabchriften auf Jehuda ha-Levi werden Ginse S. 27 mitgetheilt.

Volk sich für ein von Gott besonders erwähltes zu halten berechtigt sei (26 — 28), so ist das eben nur eine stetige Fortsetzung jener Stufenfolge in der Entwicklung aller Naturbildungen (20 — 40), und es tritt diese über der menschlichen stehende Stufe in den von Gott speciell berufenen Männern, den Propheten, besonders scharf in die Erscheinung (41 — 43). Daß das von diesen Männern über die Erschaffung der Welt und über die Urgeschichte der Menschheit Berichtete nicht wahr sei, wird aus verschiedenen Gründen für undenkbar erklärt (44 — 59), und dieses Resultat weder dadurch alterirt, daß die Indier eine in's Ungeheuerliche gehende Zahl von Jahren als seit der Erschaffung der Welt verflossen angeben (60 — 61), noch auch dadurch, daß die Philosophen überhaupt die Nichterschaffenheit der Welt behaupten (62). Denn dem Aristoteles fehlte es eben an einer richtigen historischen Ueberlieferung, mit der er ohne Zweifel auch auf philosophischem Wege die Erschaffung der Welt bewiesen hätte, da die Argumente dafür und für die Nichterschaffung sich ziemlich das Gleichgewicht halten und eben nur aus der überlieferten Kenntniß für die eine Seite entschieden wird (63 — 67). Daß überhaupt Gott mit einem aus niederem Stoffe gebildeten Wesen in Verbindung trete und ihm seine specielle Providenz zu Theil werden lasse, steht in gleicher Linie mit den Einwirkungen Gottes auf alle Theile der Welt, welche Einwirkungen zwar gewöhnlich der Natur zugeschrieben werden, doch mit Uebergehung des wesentlichen Unterschiedes, der zwischen einer unbewussten und einer aus Selbstbewußtsein und Intelligenz hervorgehenden Thätigkeit obwaltet. Die göttliche Thätigkeit stellt die Bedingungen fest, unter denen etwas wird; die Kräfte selbst, die dazu helfen, die Elemente, die Sonne u. s. w. üben eben nur eine unbewusste Thätigkeit (68 — 77). Wer da glaubt, diese Bedingungen, unter denen eine höhere Einwirkung zur Erscheinung kommt, selbst bestimmen zu können, oder wer diesen Kräften eine selbstständige Thätigkeit zuschreibt, verfällt in Aberglauben und Götzendienst, und wird eben so wenig des göttlichen Wohlgefallens theilhaftig, wie durch einen Unwissenden, der aus der Arzneikammer eines Arztes Medicamente nach Gutdünken zusammensetzt und vertheilt, eine Heilung herbeigeführt wird (78 — 79). Ist nun die jüdische Religion im Vorzug vor den andern der wahre Ausdruck des göttlichen Willens, so ist die Entstehung derselben auch eine andere als bei den von Menschen ausgehenden Glaubenssystemen. Während letztere von Einzelnen ausgehend allmählich und meist durch Herrschergewalt Verbreitung und Stärkung finden, ist die Religion, die ihren Ursprung in Gott hat, plötzlich da, „bei ihr heißt es wie bei der Schöpfung: Sei! und es ist.“ (80 — 81). Die wunderbare Erhaltung des israelitischen Volkes in und bei dem Auszuge aus Aegypten, so wie in der Wüste, die Offenbarung auf Sinai und die ganze spätere Geschichte ist ein unwiderlegliches Zeugniß für die Wahrhaftigkeit des Glaubens an eine besondere göttliche Erwählung Israels überhaupt, und einzelner Gebote, z. B. des Sabbat, insbesondere (80 — 87). Dabei schließt ein richtiges Verständniß der Erzählungen von dem Sprechen Gottes, von den Tafeln, die er ausgehauen und beschrieben u. s. w., den naheliegenden Glauben an eine Körperlichkeit Gottes aus, da überhaupt die Gotteslehre nichts enthalten kann, was der Vernunft widerspräche (88 — 91). Der Vorwurf, der den Israeliten zu machen ist, daß sie, noch während Moses auf dem Berge war, das eben erhaltene Gebot auf so schmach-

liche Weise übertreten, thut der hohen Stufe, auf der das israelitische Volk steht, die es in ununterbrochener Erbfolge von Adam, Abel und Set, Enosch, Noach u. s. w. überkommen, und vermöge deren es das Eigenthum, das Kleinod Gottes heißt, keinen Eintrag; einer richtigen Auffassung zufolge, war es nur eine Anbetung Gottes unter einem Bilde, und bei gehöriger Würdigung des Unterschiedes zwischen den damals und heute allgemein geltenden Anschauungen und Sitten steht diese Sünde in einer Linie mit der, daß die Israeliten irgend eine der göttlich vorgeschriebenen Institutionen nach eigener Willkür eingeführt hätten, ging übrigens auch nur von einem kleinen Theile des Volkes aus und entzog ihnen nach verbüßter Strafe nicht das Wohlgefallen und die Fürsorge Gottes (92 — 97). Festzuhalten ist jedenfalls erstens die Wahrheit, daß, um das Wohlgefallen Gottes zu erlangen, eine von Gott selbst ausgehende Belehrung, wie sie die heilige Schrift bis in die kleinsten Einzelheiten gibt, nothwendig, menschliche Berechnung aber trüglich und vergeblich sei (98 — 100); zweitens, daß diese Gotteslehre eben nur für diejenigen da sei, welche durch ihre Abstammung jenem „Kerne“ des Menschengeschlechtes angehören; und daß demnach die Frage, warum nicht alle Menschen so belehrt worden sind, gerade so gerechtfertigt sei, wie die, warum nicht alle Thiere Menschen geworden sind (101 — 103). Die Prophetie selbst ist der klarste Beweis für die Fortdauer der Seele nach dem Tode, da das, was Andere erst nach dem Tode erwarten, schon in diesem Leben zur Wahrheit wird; daß den Juden in diesem Leben so viel Schmach und Verachtung zu Theil wird, ist kein Gegenbeweis, da sich Christen und Muhamedaner gerade der Männer und der Zeiten rühmen, über welche Aehnliches berichtet wird (104 — 113), und es wäre nur zu wünschen, daß ein jeder Jude diese Schmach und diese Leiden auch in würdiger, zu seiner eigenen Vereblung beitragender Weise ertrüge. Jedenfalls ist nicht zu übersehen, daß er doch dieser Leiden mit einem Worte, das er ausspricht, ledig sein und sich seinen Verfolgern gleich stellen könnte — das Judenthum übrigens mache es denen, die sich ihm anschließen wollen, nicht so leicht. Dem schon ausgeführten Beweise, daß der Gotteslehre der Glaube an Unsterblichkeit der Seele nicht fremd geblieben, lassen sich noch directe Anführungen aus der Schrift anschließen, und auch Specialitäten über Lohn und Strafe finden sich — ganz in demselben Maße wie bei andern Völkern — in den Schriften der jüdischen Weisen (114 — 117).

In dem hiemit beendeten ersten Abschnitt ist die Summe aller religiösen Wahrheiten, wenn auch nur zum Theil in Andeutungen, niedergelegt, welche dem Glaubenssystem des Verfassers zu Grunde liegen. Der zweite Abschnitt wird in Folge dessen mit der Erzählung von der nun förmlich erfolgten Bekehrung des Königs von Kusar eröffnet, und der jüdische Gelehrte wird der Lehrer des Königs (1). Als solcher bespricht er mit seinem Schüler viele von den früher nur andeutungsweise berührten Punkten ausführlicher, und es werden bei dieser Gelegenheit alle nur irgend wichtigen Seiten des jüdisch-religiösen Wissens in zum Theil ausführlichen Excursen beleuchtet. Dahin gehört zunächst eine Verständigung über die Gott in der Schrift beigelegten anthropomorphistischen Prädicate und Thätigkeiten; diese Prädicate werden in pragmatische, accessorishe (oder relative) und negative zerlegt (2 — 6). Dies leitet auf die Beschreibung des Verhältnisses Palästina's zu den andern Ländern, welches dem des israeliti-

schen Volkes zu den andern Völkern gleich ist; beider Vorzüge kommen natürlich erst dann zur vollkommenen Entwicklung, wenn das Volk in diesem Lande ist (7—12). Das Land selbst ist das Land der Prophetie (13—15); es sind auch Sabbatjahre, wie überhaupt Sabbate und Festtage mit ihrem Anfange an das heilige Land geknüpft, welcher letztere Umstand zu einer weiteren Digression und zur Erklärung einer schwierigen astronomischen Talmudstelle führt (16—20); daran schließt sich eine Aufzählung der in den Gebräuchen und gesetzlichen Bestimmungen ausgedrückten Vorzüge Palästina's, an welcher Verehrung sich auch nichtjüdische Völker theilnehmen, und die, wenn sie im jüdischen Volke in voller Wahrheit lebte, es der göttlichen Hülfe würdiger und theilhaftiger machte, als es der Fall ist (21—24). Darauf folgt eine Symbolisirung des ganzen Opferdienstes und der Einrichtung der Stiftshütte, als Bild des menschlichen Körpers (25—28), woraus freilich sich die Folgerung ergibt, daß im Exil das jüdische Volk einem Leibe ohne Haupt (Prophetie) und ohne Herz (Bundeslade) gleiche, aber doch immer einem Leibe, der einmal belebt gewesen, und auch noch Lebensfähigkeit in sich hat, und jedenfalls über den von Menschen ausgegangenen, jenem Körper nachgeahmten Bildungen steht, an denen sich nie ein Zeichen von Leben kundgethan (29—33). Israel ist, da es durch die noch bestehenden Gesetze, besonders die Bundeszeichen, Beschneidung und Sabbat, mit Gott in Beziehung steht, nicht einem Todten, aber einem schwer Erkrankten zu vergleichen, der seine Heilung nur von einem unmittelbaren Eingreifen göttlicher Hülfe erwartet, wie dies in prophetischen Stellen, die für eine das Bestehen des Judenthums negirende Religion angewendet zu werden pflegen, angedeutet ist (34—35). Israel ist das Herz aller Nationen, das kränkste und das gesündeste von allen Gliedern; es wird von einer Menge schädlicher Einflüsse bestärmt, von denen die andern Organe nichts merken, ist aber eben für jedes kleine Leiden so empfindlich, daß es sie abstoßen kann, ehe sie festwurzeln. So sind denn auch die Leiden Israel's in der Verbannung das Mittel zur Befestigung des Glaubens und zur Läuterung seiner selbst, zur Ausscheidung der Schlacken (36—44). Daß sich in Israel Ascetismus, Anachorese u. dgl. weniger finden als bei andern Völkern, ist eben eine Folge der das Glaubenssystem durchdringenden Wahrheit, daß man Gottes Wohlgefallen nur auf die von ihm vorgeschriebene Weise erlangen könne, und daß dazu nicht die Beobachtung der bloßen Vernunftgebote hinreiche (45—46); das göttliche Gesetz läßt jedem menschlichen Triebe sein Recht widerfahren, und hemmt nur die Ausschreitungen; Buße und Zerknirschung an Fasttagen sind Gott nicht angenehmer, als die aus gläubigem, dankbarem Herzen hervorgehende Freude an den Festen. Weil es eben nicht in der menschlichen Fähigkeit liegt, den körperlichen und geistigen Trieben und Fähigkeiten das rechte Maß ihrer Thätigkeit zuzutheilen, durchdringt das göttliche Gesetz das menschliche Leben nach allen Seiten hin, und knüpft Alles an zwei unmittelbar und unzweifelhaft von Gott ausgegangene Thatfachen, Schöpfung und Auszug aus Aegypten (50). Es ist daher keine poetische Lizenz oder Hyperbel, wenn der Prophet sagt, daß Gott sich im Volke Israel verherrliche, da das Zeugniß, das dieses Volk von Gottes Macht, Weisheit, Güte ablegt, weit über Allem steht, womit Gott sich in seiner Schöpfung verherrlicht (51—56). Die Betrachtung, wie Gott bei den Israeliten auf jedes Ver-

gehen sofort die Strafe folgen läßt, führt auf eine Besprechung über die mit so vieler Wichtigkeit behandelten Formen des Aussages (59—62), und diese wieder auf die Höhe der Wissensestufe, welche das israelitische Volk nach allen Seiten hin erreicht haben mußte; alle Wissenschaften seien überhaupt von Israel aus zu den andern Völkern gelangt (63—66). Die hebräische Sprache selbst, obgleich sie das traurige Schicksal des israelitischen Volkes theilte, steht in einem ähnlichen Verhältnisse zu den andern Sprachen, wie Volk und Land; ihre scheinbare Armuth liegt an unserer mangelhaften auf die geringe Zahl der übrig gebliebenen Bücher gegründeten Kenntniß derselben; ihre Vorzüge für die Dichtkunst sowohl, als überhaupt für den Ausdruck des Gedachten, werden in einem ausführlichen bis auf die grammatischen Details eingehenden Excurs ausgeführt (67—80).

Der dritte Abschnitt führt die schon früher berührte Anschauung aus, daß man Gottes Wohlgefallen nur auf die von ihm vorgezeichnete Weise erlangen könne. Es wird die Lebensweise eines Dieners, d. h. eines Gottesdieners, eines Frommen geschildert, derselbe mit einem weisen Herrscher verglichen, indem er eben so eine sichere, besonnene Herrschaft über alle seine Organe und Fähigkeiten übe, wie dieser über sein Land (1—4). Dies wird nun im Einzelnen, an den Sabbaten und Festen, an der Beschneidung (5—10) und an vielen andern einzelnen Geboten, Tefillin, Zizit, Benedictionen u. s. w. ausgeführt (11—16), Haupttheile der Gebetordnung speciell besprochen (17—20) und mit einem Gleichniß geschlossen (21). Hieran schließt sich passend die Polemik gegen die Karaiten; den Hauptzug derselben bildet der Gedanke, daß, so wie, um Gottes Wohlgefallen zu erlangen, man dessen Willen, der in der heiligen Schrift niedergelegt sei, kennen müsse, so auch zum Verständniß dieser in vielen wichtigen Punkten kurzen und schwer verständlichen Schrift eine besondere von Gott ausgehende Unterweisung, die Ueberlieferung, nothwendig sei (22—23). Eine solche Ueberlieferung war ja schon zum bloßen Lesen der ohne Vocale und Accente von Moses seinem Nachfolger überlieferten Tora nöthig (24—33); nicht weniger aber zur praktischen Ausführbarkeit so mancher ohne nähere Erklärungen gebliebenen Gesetze, als der über Kalenderberechnung, Schlachten, unerlaubte Thiere, Sabbat, Erbschaften, Gebete u. s. w. Die Karaiten, die alles dieses aus ihrer Forschung entwickeln wollen, zeigen natürlich eine größere Thätigkeit als die Rabbaniten, die ruhig bei ihrem überlieferten Wissen verbleiben können, gerathen aber in Widersprüche, Meinungsverschiedenheiten und müssen schließlich auch ihre Zuflucht zu einer — nur weniger alten und weniger zuverlässigen — Ueberlieferung nehmen (34—38). Um eben eine lebendige Fortentwicklung des göttlichen Gesetzes zu erhalten, ist in der Schrift, abgesehen von den überlieferten Gesetzen, den Richtern, Priestern, Sanhedrin die Befugniß erteilt, die Gesetze auszulegen und neue Gebote zu erlassen, so lange als der Tempeldienst bestand; indeß bilden diese Gebote nur den kleineren Theil des ganzen Gesetzcomplexes, da sich denken läßt, daß schon bei dem 40jährigen Aufenthalte in der Wüste sich Gelegenheit genug fand, eine Menge allgemein gegebener Gebote in Einzelheiten klar zu machen (39); den später gegebenen Geboten widerspricht nicht das Wort: Du sollst nichts dazu thun u. s. w., wenn dieses richtig aufgefaßt wird (40—41). Einige specielle Differenzpunkte zwischen Karaiten und Rabbaniten werden auf den Wunsch des königlichen Schülers noch besonders behandelt (42—45), wie die überlieferte Auffassung des Ver-

geltungsrechts (46 — 47), die Gebote über Reinheit und Unreinheit (48 — 49), über den Erub (50 — 53). Dies führt zu einer Besprechung der Kenntniß des Gesetzes zur Zeit des zweiten Tempels (54 — 63), einer historischen Aufzählung der mischnischen Lehrer mit gelegentlichen biographischen Notizen und besonderer Hervorhebung des Sammlers der Mischna und zu einigen Aeußerungen über Charakter und Sprache dieses Werkes (64 — 66), über die talmudische Auslegung der Schrift und über haggadische Darstellungen und Aussprüche (67 — 74).

Der vierte Abschnitt wird mit einer Untersuchung über die Namen, womit Gott in der Schrift belegt wird, und zwar vorzüglich mit dem gegenseitigen Verhältniß der Namen אלהים und יה, die sich wie Appellativum und Nomen proprium gegenüberstehen, eröffnet. Während אלהים überhaupt Gottheit, göttliche Kraft bedeutet und daher in Folge der heidnischen Anschauung eine Pluralform ist, bezeichnet יה den Gott, der sich durch Offenbarung und sonstige Erscheinungen als ein bestimmtes Wesen, als einen, in bestimmter Weise erkennbaren und thätigen Gott gezeigt hat. In metaphorischer Weise wird das, wodurch יה sich erkennbar und thätig gezeigt, selbst יה genannt, so z. B. die Bundeslade, der Himmel, die Wolkensäule, die Propheten, während der gewöhnliche Name für alles das, worin sich eine unmittelbare Offenbarung Gottes zeigt, „Herrlichkeit Gottes יה כבוד“ genannt wird. Von der tiefen in dem Namen יה liegenden Bedeutung sprechen die zur Bezeichnung derselben dienenden Buchstaben יהי, welche gleichsam die Geister der übrigen vorstellen. Erklärung der Namen אלהי האלהים, אל, ארני, אלהי, יה, קדוש, אלהי האלהים, welcher letztere eine Bezeichnung der durch irgend eine specielle Offenbarung sichtbar werdenden Thätigkeit Gottes ist. Immer ist bei der Mannigfaltigkeit der Attribute, die von den durch die göttliche Thätigkeit afficirten Wesen herrühren, das Wesen Gottes eines, wie die Sonne eine ist, obgleich die Wirkungen ihrer Strahlen an den mit verschiedener Empfänglichkeit begabten Körpern verschieden sind; ein Gleichniß, bei dem nicht zu übersehen ist, daß die Sonne etwas sinnlich Wahrnehmbares, Gott aber ein nur durch den Geist und zwar mittelst der prophetischen Begabung, nicht auf dem Wege philosophischer Speculationen erkennbares Wesen ist. Diesem inneren Auge der Propheten erscheint Gott bei den verschiedenen von ihm ausgehenden Wirkungen unter dem Bilde der entsprechenden menschlichen Thätigkeit, überhaupt aber am passendsten unter dem Bilde eines Menschen, in sofern dieser nämlich Mensch ist, wie man den Menschen die Welt im Kleinen, die Welt den Menschen im Großen und Gott selbst auch das Leben der Welt nennt, daher die Erklärung von dem im Ebenbilde Gottes geschaffenen Menschen. — Engel ist so viel wie Bote; Engel haben entweder ein dauerndes Dasein oder werden nur für einen bestimmten göttlichen Zweck erschaffen. — Von der „Herrlichkeit Gottes“ wird noch eine zweite Erklärung gegeben: es ist die Gesamtheit der Engel, göttlichen Geräthe, Thronwagen, Ofannim u. s. w., was alles ewig besteht, und zwar ist dieser Name für das anwendbar, was einem jeden Propheten zu sehen möglich ist. Höheres wahrzunehmen, geht über die Kräfte jeder menschlichen Natur, die von solchen Wahrnehmungen zerstört würde, wie die Sehkraft des Auges von den Sonnenstrahlen. Größere bildliche Vorstellungen von Gott, die sich in einigen späteren Schriften finden, sind mit Rücksicht

auf ihren Zweck, Ehrfurcht vor Gott in die Menschen zu pflanzen, nicht zu verwerfen, da überhaupt eine jede geistige Verrichtung des Menschen eines sinnlichen Anhaltspunktes bedarf (1—3). Die Anschauungen, welche die Propheten mittelst ihres inneren Auges von Gottes Thätigkeit hatten und die in ihnen die lebendigste Ueberzeugung erschufen, sind auch uns eine reinere Quelle für die Erkenntniß Gottes, als die Lehren der Philosophen, die gegen jene wie ein Blödsichtiger gegen einen mit scharfem Gesichtsinne begabten dastehen und welche, wie schon früher bemerkt, die Kräfte und Triebe der Natur an Stelle desjenigen setzen, der diese Kräfte und Triebe nach seinem weisen Willen verwendet (4—9). Die andern Religionen erkennen zwar auch die hohe Stellung des heiligen Landes an, in sofern der Aufenthalt in demselben zur Erkenntniß Gottes ganz besonders befähigt, aber ihre religiösen Handlungen widerlegen diese Anerkennung (10—11), und sie stehen uns eben so fern, wie die Philosophen überhaupt jeder geoffenbarten Religion (12—13) fern stehen, was wieder auf das schon früher berührte Verhältniß von Bilderdienst und Abgötterei (14) und auf eine Zusammenfassung des Gegensatzes der Erkenntniß Gottes durch die Prophetie und der durch Speculation führt (15—16); eines Gegensatzes, der sich ja auch sichtbar in den thatsächlichen Folgen der beiderseitigen Erkenntnisse herausgestellt hat (17—19). Wenn auch das israelitische Volk in Noth und Leiden sich heute befindet, ja wenn die Mehrzahl diese Leiden nicht in einer dem göttlichen Zwecke entsprechenden Weise erträgt, so ist doch nicht zu übersehen, daß jeder der Gebrückten dieses Druckes sich durch ein ohne Mühe gesprochenes Wort entledigen könne. Israel in Leiden und in der Verbannung gleicht dem in die Erde gelegten Saatkorn, das scheinbar vergeht und sich in die es umgebenden Elemente verliert, während es vermöge seines inneren Lebens gerade diese Elemente in sich verwandelt und auf eine höhere Stufe des Daseins bringt (20—23). Noch tiefer in die Geheimnisse der Gotteslehre führt eine Erklärung einzelner Stellen des Buches Jezira, als dessen Hauptthema der Nachweis der Einheit Gottes gegenüber der Mannigfaltigkeit der Thätigkeiten desselben bezeichnet wird. — Denken, Sprechen, Thun sind im göttlichen Wesen eine untrennbare Einheit; Thun oder Schaffen Gottes heißt in bildlicher Weise: Schreiben. — Hebräische Sprache und Schrift sind dem damit zu Bezeichnenden am entsprechendsten und so bilden denn auch heilige Gedanken, hebräische Sprache und Schrift eine Einheit, welche schöpferische Wirkung hervorbringen kann. — Aus dem einheitlichen göttlichen Sein entsprang die Schöpfung nach Quantität und Qualität; jene repräsentirt durch die zehn Zahlen (Sefirot), diese durch die 22 Buchstaben; beide zusammen bilden die 32 Wege der göttlichen Weisheit. — Aus drei der 22 Buchstaben, Aleph, Mem, Schin, den Müttern, gehen die Grundstoffe der Welt, Luft, Wasser, Feuer, hervor, denen am Menschen Brust, Leib, Kopf, am Jahre Feuchtigkeits, Kälte, Hitze parallel stehen; eine Zusammenstellung, die an den sieben „doppelten“ und zwölf „einfachen Buchstaben“ weiter ausgeführt wird. — Der Mensch selbst ist ein Bild der Welt, in sofern der Hals das rationale von dem vitalen, das Zwerchfell das vitale vom vegetativen Leben trennt; aus dem letzteren Theile hat Gott in einem tief verborgenen Sinne sich die Opfertheile erkoren. — Gott steht mit der Welt in derselben Relation, wie der Mittelpunkt eines Würfels zu den ihn begrenzenden Flächen. — Wie in dem All bei Gott, so ist in der

Welt die oberste Leitung bei der Drachenlinie, in dem Jahre bei der Sphäre, in dem Menschen bei dem Herzen, der Alles leitende Gottesgeist ist überall einer. Die Erhaltung der Gattung beim Untergang des Individuums wird bewirkt durch den Gegensatz von Mann oder Weib, deren Geschlechtstheile einander gleich, nur hier nach innen, dort nach außen gekehrt sind, parallel den Worten $\alpha\gamma\ \gamma\alpha$, $\omega\delta\alpha\ \delta\omega\alpha$, parallel der auf- und untergehenden Sphäre. — Vier Organe des Unterleibes entsprechen den vier Elementen, und erhalten durch ihren steten Gegensatz den ganzen Organismus. — Aus dem Gottesgeist, als dem Ersten, dem die Engel ihren Ursprung verdanken, entsprang die Luft, dann das Wasser oberhalb der Ausdehnung (Atmosphäre), über dem der Ort des Elementarfeuers ist. Unter dem Wasser, über dem der Geist Gottes schwebte, ist die qualität- und formlose Materie zu verstehen. — Der Name Jod He Waw He ist dem einigen göttlichen Wesen, dessen Dasein mit seiner Wesenheit identisch ist, am angemessensten; die drei Buchstaben יהוה lassen sechs Permutationen zu, entsprechend den sechs Seiten der Sphäre, die durch ihre Umdrehung alles Geschaffene erzeugt. — Widerlegung der Emanationstheorie der griechischen Philosophen (25). Da solche tiefe und künstliche Beweise für die göttliche Einheit u. s. w. dem einfachen Glauben unnötig erscheinen, so ist zu schließen, daß Abraham jenes Buch verfaßt, ehe ihm Gott erschienen und er auf Grund dieser Offenbarung Gott erkannt (26 — 27). Proben der Sternkunde im alten Israel (28 — 29), eben so der anatomischen und medicinischen Kenntnisse bei demselben Volke (30 — 31).

Der fünfte Abschnitt ist einer kurzen Darstellung der philosophischen Ansichten, die zur Zeit der Abfassung des Werkes die herrschenden waren, und der gehörigen Abgränzung und Würdigung dieses Studiums gewidmet. Der König bekennt selbst, daß er nicht auf derjenigen Stufe stehe, auf der man göttliche Wahrheiten durch bloße Anschauung zur Ueberzeugung gewinne, und da er einmal von Zweifeln ergriffen worden sei, so wolle er auch die Mittel und Wege zur Beseitigung derselben auf dialektischem Wege kennen lernen (1). Der Meister geht hierauf bereitwillig ein und gibt die Grundlage der aristotelisch-scholastischen Philosophie, besonders in Hinsicht auf Physik, Metaphysik, Psychologie in Folgendem kurz an. Der quantität- und qualitätslose Urstoff, die Hyle (nach einigen das im Anfang des Schöpfungswerks gedachte „Wasser,“ über dem der Geist Gottes, „der Wille“, schwebte), erlitt durch Umdrehung der höchsten Sphäre Veränderungen und zwar bildeten sich zunächst die die Erde concentrisch umgebenden Sphären der Elemente, aus deren Zusammensetzung alle Dinge entstehen (2). Die sich hierin kundgebende Bestimmung und Planmäßigkeit wird dem „Thätigen Verstand“, dem „Formgebenden“ zugeschrieben, ist aber freilich auf Grund der geoffenbarten Religion und der geschichtlichen Vergangenheit Israels auf Gott allein zurückzuführen (3—8). Nach einer episodisch eingeschalteten Erklärung des Psalm 104 wird weiter ausgeführt, daß die Dinge je nach ihrer verschiedenen Mischung sich einer verschiedenen Form befähigt zeigen, die in allmählich steigender Stufenfolge sich von den Mineralien (die nach Einigen gar keine Form, sondern bloße Zusammensetzung sind) zur Pflanze, der mit einiger Empfindung, mit Ernährung und Fortpflanzung begabten, zum Thiere, dem mit willkürlicher Bewegung, mit Leben ausgestatteten, zu den Menschen, den mit

„Leidenden Verstand“ ausgerüsteten, erhebt, deren Naturen je nach der Mischung ihrer Säfte verschieden sind. Besonders befähigte Menschen erlangen eine noch höhere Stufe, die der Prophetie, welche die Philosophen von dem als Engel betrachteten „Thätigen Verstand“ ausgehen lassen (9 — 10). Das Dasein der Seele ist bedingt durch Leben und Bewegung; Seele ist eine „Vollendung des natürlichen, organischen Körpers, der Leben dem Vermögen nach hat;“ sie ist nicht ein aus einer Mischung Zusammengesetztes. — Das äußere Leben des thierischen Körpers wird bedingt durch drei Kräfte: Ernährung (zerfallend in attraktive, retentive, verdauende und expulsive Kräfte), Wachsthum und Fortpflanzung. Die Seelenkräfte sind: das Gemeingefühl, das Anschauungsvermögen, das Gedächtniß (erinnernde und behaltende Kraft), das Vorstellungsvermögen, die Urtheilskraft, die Begehrungskraft. Das Gemeingefühl hat seinen Sitz im vordern Theil des Gehirns, die Vorstellungskraft in dem mittlern, das Gedächtniß im hintern Theile, die Urtheilskraft im ganzen, zumeist bei der vorstellenden Kraft. Alle diese Kräfte gehen unter mit dem Tode ihrer Organe. Die vernünftige Seele, gleich dem „materiellen Verstand“, in welchem sich die Denkformen, entweder durch göttliche Belehrung (Urbegriffe) oder durch Erlernung (wissenschaftliche Thätigkeit) befinden, nach den verschiedenen Zwecken ihrer Thätigkeit theoretischer oder praktischer Verstand genannt, kann sich zur Höhe der Prophetie, des heiligen Geistes erheben, und ist eine unförperliche, selbstständige, in ihrer Existenz von der Existenz des Körpers, in dem sie erscheint, unabhängige Substanz, die ihre Vollendung erst nach der Trennung von dem sie hindernden und niederziehenden Körper erreicht (11 — 12). — Der Reiz, der für den Aufari in diesen Darstellungen liegt, veranlaßt den Meister, ihn auf die Gefahren aufmerksam zu machen, die in dem bereitwilligen Eingehen auf solche Ideen liegen, und deren Schwächen und innere Widersprüche aufzudecken, obgleich ihnen die Anerkennung, daß sie bloß aus der Speculation heraus, ohne höhere Belehrung und Ueberlieferung erzeugt seien, nicht versagt werden kann (13 — 14). Eben so wird der Wunsch des Königs, über die Grundsätze der Medabberim belehrt zu werden, zwar von dem Meister durch Aufzählung von zehn solchen „Glaubenswurzeln“ befriedigt, derselbe aber immer dabei erinnert, daß die Erkenntniß der göttlichen Wahrheiten ihren Stützpunkt nicht in diesen dialektischen Beweisen, sondern in den beglaubigten göttlichen Offenbarungen zu suchen habe (15 — 18), und auf diejenigen Gebiete des menschlichen Denkens hingewiesen, wo eine Forschung nützlich und fruchtbringend sei. Als eine solche wird vorzüglich die Frage über das Verhältniß der menschlichen Willensfreiheit zur göttlichen Leitung und Allwissenheit bezeichnet, die fatalistischen und epicuräischen Ansichten von Nothwendigkeit und Zufall ausführlich widerlegt (19 — 20), und nochmals vor den falschen Wegen gewarnt, auf die man bei dem Streben nach Erkenntniß höherer Wahrheiten gelangen könne (21).

Nachdem der Meister hiermit seine Mission erfüllt zu haben glaubt, kündigt er dem Könige seinen Entschluß an, nach dem heiligen Lande zu wandern, um dort seine Tage zu beschließen. Dem diesen Verlust beklagenden König begründet er seinen Entschluß, widerlegt die ihm gemachten Einwürfe und wird endlich mit Segenswünschen entlassen (22 — 28).

Dieses Tableau des Inhalts und des Ganges des Werkes dürfte genügen, um einen Ueberblick über die Reichhaltigkeit und Mannichfaltigkeit der hier behandelten Ma-

terien zu verschaffen. In der That sind auch, nachdem im ersten Abschnitt die Grundsätze des ganzen Systems niedergelegt worden, in den vier folgenden Abschnitten fast sämtliche Richtungen der jüdischen Wissenschaft mit größerer oder geringerer Ausführlichkeit behandelt¹. Zu solchen Excursen, die, ohne den Organismus des Ganzen zu stören, weggedacht werden können, fand sich eine leichte Handhabe in der dialogischen Form, die hier weniger in sokratischer Manier dazu dient, die Resultate der Untersuchung auf logischem Wege aus dem Schüler selbst herauszuentwickeln, als vielmehr dazu, durch die gestellten Fragen auf abseits liegende Gebiete geführt zu werden. Während dort der Lehrer der Fragende ist, ist es hier gerade der Schüler, der Fragen und Wünsche an den Lehrer richtet und nur von Zeit zu Zeit sich das Gelernte in kurzer Zusammenstellung wiederholt. Die Darstellung selbst ist gedrängt und kurz, selten zu derjenigen Ausführlichkeit und Breite gekehrt, der man bei Bachji, Maimonides, Albo begegnet, obgleich häufige Wiederholungen derselben Gedanken vorkommen, das Ganze auch nicht einem fest angelegten Plane folgt; sie erhebt sich zuweilen zur Höhe dichterischer Sprache, und versteht es, den Weg zum Gemüthe des Lesers zu finden. Ueberhaupt geht durch das ganze Buch jener Geist der Milde und Lieblichkeit, der die Zierde der poetischen Arbeiten Jehuda ha-Levi's bildet, und verleugnet sich selbst nicht in der Bekämpfung feindlicher Ansichten, gegen welche nie ein eigentlich hartes Wort ausgesprochen wird. Jedem, auch dem Gegner, wird sein Recht gelassen und anerkannt, und wenn man die objective Darstellung der Lehren des Christenthums und des Muhamedanismus aus der Feder dieses Juden betrachtet, kann man den Wunsch nicht unterdrücken, daß in der Polemik gegen das Indenthum nie ein anderer Ton angestimmt worden wäre; wie das Buch denn auch ein sittliches Muster einer Parteischrift in seiner Bekämpfung der Karaiten ist. Freilich vermißt man die philosophische Durchbildung und systematische Schärfe, welche die Werke eines Maimonides, Levi ben Gerson, Albo u. s. w., durchbringt, aber es ist auch der Standpunkt Jehuda ha-Levi's ein anderer, als z. B. der des Maimonides, da es gar nicht seine Aufgabe ist, eine Vereinigung des Offenbarungsglaubens mit der Philosophie herbeizuführen; er ist sich des Gegensatzes beider so wohl bewußt, daß sich sein Buch als eine Vertheidigung des Glaubens gegen die Angriffe der Philosophie ankündigt. Auf dem Boden des Offenbarungsglaubens sind auch seine Resultate befriedigender und geschlossener, als da, wo gleichsam ein gegenseitiges Abkommen mit der Philosophie getroffen worden, und ist auch Jehuda ha-Levi den Korpphären jüdischer Philosophie nicht an die Seite zu stellen, so ist doch sein Buch mehr als der More Nebuchim in das jüdische Volksleben eingedrungen und in dieser Beziehung nur durch den harten Stuhl der Uebersetzung und durch die schweren wissenschaftlichen Excurse hinter dem Chobot ha-Lebabet

1) Astronomie und Kalenderwesen II, 20. IV, 20. — Geschichte III, 65 ff. — Grammatik II, 67 ff. — Geheimlehre IV, 25. — Halacha IV, 31. — Philosophie V, 10. 12. 14. 20. — Einzelne Stellen der heil. Schrift werden an vielen Orten erklärt. — Eine ganz besonders fruchtbare Quelle ist der Kusari für die Kenntniß der Lehre der Medaberim, die sein eigenes System mehr als er zugeht, durchbrungen hat, der Karaiten und des Islam.

geblieben¹. — Die tiefe Empfindung und der poetische Charakter, der neben einer ausgebildeten Wissenschaftlichkeit Leben und Schriften Jehuda ha-Levi durchzieht, führt denselben auch in die Regionen der „verborgenen Weisheit“, zu Forschungen über die Bedeutung der Namen Gottes (IV, 3) und zu den Versuchen von Erklärungen des Buches Jezira. Indes unterscheiden sich seine Anschauungen wesentlich von denen einer jüngeren kabbalistischen Epoche; die Sefirot des Buches Jezira haben ihm noch nicht die ursprüngliche Bedeutung der Zahlen verloren, und seine Erklärungen einzelner Stellen haben mehr den Charakter philosophisch-theologischer als kabbalistischer Anschauung; er stellt entschieden den einfachen reinen Glauben an Gott über die auf solche Deductionen gebaute Erkenntniß (IV, 4—5) und erklärt, aus dem Buche Jezira keine unzweifelhafte Belehrung über höhere Wahrheiten entnehmen zu können (IV, 27). Von dem traditionellen Glauben an Dämonen, an Einflüsse von Gestirnen auf den Lauf irdischer Begebenheiten mochte er sich nicht entschieden losagen, obgleich er ihnen jede selbstständige, die Allmacht Gottes beeinträchtigende Thätigkeit abspricht, und sie eben nur in die Kategorie anderer Naturkräfte und Werkzeuge Gottes stellt.

Den historischen Hintergrund des Buches bildet, wie schon gesagt, die Erzählung von der Befehung des Königs von „Kusar“ und seines Volkes, der Chazaren, durch einen jüdischen Gelehrten. Aus welchen Quellen der Autor diese Thatsachen kennen gelernt, ist kaum zu bestimmen; die „Bücher von Kusar“ (II, 1) hat er wohl nicht gerade gesehen und es ist dieser Ausdruck offenbar nur historische Staffage. Daß er die beiden Briefe² gekannt, welche die fast einzige jüdische Quelle für jene Befehungsgeschichte bilden, dürfte nicht unwahrscheinlich sein, und wenn er auch weder den Namen des Königs — der in jenen Briefen Bulan heißt — noch den Namen des Meisters, der in jenen Briefen gar nicht, aber schon im 13. Jahrhundert genannt wird³, angibt, so finden sich doch in dieser Erzählung am Anfang des zweiten Abschnitts, welche den König und seinen Heerführer nach Chorassan hinreisen läßt, einzelne Parallelen mit der im zweiten Briefe enthaltenen Befehungsgeschichte, die eine solche Kenntniß nicht unwahrscheinlich machen. Dahin gehört der Traum, den der König (S. 205) hat und

1) Charakteristisch ist es in dieser Beziehung, wie derselbe Gedanke von der weltgeschichtlichen Bestimmung des Christenthums und des Muhamedanismus bei unserem Autor und bei Maimonides ausgeführt wird. Vgl. IV, 23.

2) Den Brief des Chisdai b. Isaaq an den König der Chazaren und die Antwort dieses Königs Josef, letzterer schon gekannt von Abraham b. David (Sefer ha-Kabbala 78^a ed. Basel), beide zuerst veröffentlicht von Isak Akrish (Kol Mebasser Const. 1577, angeführt mit dem Akrostichon in ש"ה חז"ה חז"ה p. 110^b) hat man lange Zeit für untergeköben gehalten; die Richtigkeit des ersten Briefes ist von Zedner (Auswahl u. s. w. Berlin 1840 S. 28), die des zweiten von S. Cassel (Magyarische Alterthüm. Berlin 1847 S. 183 ff.) nachgewiesen, der zweite auch von dem letztgenannten übersezt und mit Anmerkungen begleitet worden. Auf dessen Uebersetzung beziehen sich die Seitenzahlen im obigen Texte. — Vgl. Steinschneider Cat. Bibl. Bodl. p. 842.

3) In der im Jahre 1263 gehaltenen Derafscha des Nachmanides: R. Isaaq אשכנזי, bei Schemotob Emunot אשכנזי; über den angeblich gefundenen Grabstein dieses vermeintlichen Karaiten vgl. Rapoport Kerem Chemed V, 197 ff.

der sich (nach dem zweiten Briefe) auch dem שר הגדול¹ wiederholt (S. 206), während er nach unserem Texte dem Heerführer vom Könige mitgetheilt wird; der Bericht von den Siegen über ihre Feinde, von dem Auffinden von Schätzen und Errichtung eines der mosaischen Stiftshütte nachgebildeten Tempels (S. 209), von der Berufung eines Israeliten, Christen und Muhamedaners zu einer religiösen Disputation u. s. w. (210—211), neben welchen Parallelen sich freilich auch bedeutende Differenzen finden. In Folge dieser historischen Unterlage hatte sich die Ansicht geltend gemacht, Jehuda ha-Levi habe nur den Inhalt des zwischen dem Könige und dem Israeliten Sangari gehaltenen Gesprächs verarbeitet², welcher Irrthum heute nicht widerlegt zu werden braucht³. Unzweifelhaft ist der ganze Kufari bloß das Werk Jehuda ha-Levi's und der Umstand, daß er das Gespräch in das Jahr 740 verlegt, konnte ihn höchstens veranlassen, die Erwähnung jüngerer Autoritäten als dieses Jahr zu vermeiden; ein Gesetz⁴, das er nur einmal durch Erwähnung des Albatani übertreten haben dürfte⁵.

Das unter dem Namen Kufari (ספר הכורי) in jüdischen Kreisen so bekannte Buch ist ursprünglich arabisch geschrieben und führt den Titel: کتاب الحجة والدليل في نصير الدين الذليل „Buch des Beweises und der Argumentation zur Vertheidigung der gekürzten Religion“. Das Original ist nie gedruckt worden; eine im Jahre 1463 geschriebene, des ersten Blattes ermangelnde, überhaupt fehlerhafte Handschrift befindet sich in Oxford, aus welcher Munk einige Mittheilungen gemacht hat⁶ und von der mir bei der Bearbeitung dieser zweiten Auflage Abschriften von II, 20. 78—80. IV, 1—3 vorlagen. Jacob Romano beabsichtigte das Buch arabisch, hebräisch und lateinisch zu ediren⁷. Hottinger hat ebenfalls Vergleichen des arabischen Textes mit unserem hebräischen veranstaltet und Zusätze daraus in sein Exemplar der Buxtorfschen Ausgabe notirt⁸.

1) Ueber die Stellung dieses שר הגדול oder שר הצבא im Chazarenreiche s. S. Cassel a. a. D. S. 206.

2) Vgl. Wolf Bibl. Hebr. I, p. 439 III, p. 322. Zedner a. a. D.

3) Noch Jost (Sefat Jeter ed. Lipm. Borr. S. 9) spricht von dem „arabischen Original des Kufari, das angeblich älter sei, als Saadia“. Vgl. Leuba b. Israel S. 46.

4) Daß Jehuda ha-Levi Werke wie Emunot des Saadia gekannt und Gelegenheit gehabt hätte, sie zu erwähnen, bedarf keines Nachweises; eben so hat er unzweifelhaft jüngere Commentatoren des Aristoteles gekannt, und lag die Anführung derselben ihm eben so nahe, wie die des Timäus von Plato und der Hist. natur. des Aristoteles, und wie auch Maimonides, der jüdische Autoritäten im More Nebuchim nicht namentlich anführt, doch nichtjüdische jüngere Philosophen nennt. Es ist uns in dieser Hinsicht kein anderer Erklärungsgrund, als der oben angegebene, wahrscheinlich.

5) IV, 29. Auch die III, 38 genannten karaitischen Autoritäten streifen hart an dieser Gränze hin oder gar darüber hinaus.

6) Notice sur R. Saadia Gaon p. 19. Melanges p. 473.

7) Buxtorf Vorrede zu seiner Ausgabe des Kufari.

8) Dr. C. J. Corvó: Chrest. Rabb. I, p. 147: Speciminis textum scil. (Cosri libri) ex edit. Buxt. Bas. 1616 (1660) ed. notas Dr. Rauscheri amici mei cura emendatum accepi, qui nunc Buxtorfii editionem habet, quam quondam possidebat Hottingerus et cum textu arabico comparaverat, in qua multa reperiuntur cum a Judaeis tum a Christianis deleta. Vgl. unten S. 29.

Das Buch Rufari ist zwei Mal aus dem arabischen Text in das Hebräische übersetzt worden:

Zum ersten Male von Jehuda b. Saul Ibn Tibbon aus Granada¹, im Jahre 1167² in Lüne; diese Uebersetzung ist in zahlreichen Handschriften in verschiedenen Bibliotheken vorhanden³, zuweilen mit Glossen aus der andern hebräischen Uebersetzung versehen und bis jetzt mehr als zehnmal gedruckt worden. Die Uebersetzung leidet an mancherlei Härten und schwer verständlichen Ausdrücken; der Text ist nicht frei von Corruptionen, von welchen die bemerkenswertheste, daß in einigen Ausgaben (Nr. 2, 5. 7) nach den Anfangsworten וְלִי אִמְרֵי יְהוָה בֵּן שְׁאוּל die Worte אִמְרֵי הַמַּחֲבֵר fehlen, daher irrthümlicher Weise der Verfasser selbst Jehuda ben Saul genannt worden⁴; um die Sammlung von Varianten⁵ hat sich besonders Moscato verdient gemacht, obgleich gerade seine und die ihr folgenden durch die Censurverhältnisse, denen sie unterworfen waren, mannichfache Verstümmelungen des Textes darboten.

Zum zweiten Male übersetzte Jehuda b. Isaac b. Cardinal (Kardaniel) (um 1200) den Rufari aus dem Arabischen in das Hebräische für einen Joseph b. Baruch. Wenn dieser identisch ist mit dem gleichnamigen, welcher im Jahre 1211 nach Palästina wanderte⁶, so ist hiermit ein Anhaltspunkt für die Bestimmung des Alters dieser Uebersetzung gefunden, über welches sonst alle Nachrichten fehlen. Ob dieselbe noch vorhanden ist, muß dahingestellt bleiben; Metanel Caspe benutzte sie (vgl. unseren Com. III, 24. 38). Glossen aus ihr haben Codices der tibbonischen Uebersetzung und manche Exemplare der (beiden?) ältesten Ausgaben, welche Moscato und de Rossi gesehen. Aus den Worten Moscato's (welcher überhaupt die Uebersetzung des Cardinal für älter hält) in der Vorrede 4^a: וְכָבֵד נִקְרָא שְׁמוֹ בְּסִפְרֵי דְּפֻס הַכוּרִי עַל סִדּוּר עֲנִיִּי סֵפֶר הַיְצִירָה מֵאִמֶּר ד' סִימֵן כ"ה כִּי שֵׁם נִאֲמַר זֶה הַסִּדּוּר מֵצֵאתִי בְּהַעֲתֵקָתָהּ יְהוָה ב"ר יִצְחָק קֶרְדִּינְיָל וְלִי, die offenbar dahin zu verstehen sind, daß bei manchen gedruckten Exemplaren bei Rufari IV, 25 die Uebersetzung Cardinals zugeschrieben sei, ist nicht ohne Grund zu schließen, daß die von uns mitgetheilte Recension II eben dem Cardinal angehört, was sich auch durch Vergleichung des Charakters dieser Recension mit dem mancher Varianten bestätigt. — Wir haben, was von dieser Uebersetzung bekannt ist, im Commentar angeführt und geben nur noch die Einleitung derselben⁷.

1) Vgl. Steinschneider Einl. zu הבן ר"י ח' חקן Berlin 1851.

2) Dies Jahr geben mehrere Codices bei de Rossi und die beiden ältesten Ausgaben; Cod. Rossi 1095 giebt als Jahr der Vollendung 1171, Caspe 1173 an.

3) Von den 5 Cobb., die de Rossi hat, ist cod. 601 aus dem 14. Jahrh. (Abschreiber: Abraham b. Josef in Rom), 676 aus dem Ende des 14. oder Anf. des 15., 625 aus dem 14., 1095 aus dem 15., 1105 vom 4. Abschn. 281 (1521); alle sind Copieen desselben Meßt's.

4) So besonders Buxtorf und Wolf Nr. 741 in allen drei Bänden.

5) Wir haben dieselben gew. unter der Form: „Var.“ in dem Comm. angegeben.

6) Junz zu Benjamin v. Tudela II, 256.

7) Buzzatto in der Vorrede zum 2. Theil von Brecher's Rufari-Ausgabe und damit fast übereinstimmend Orient 1840 Litbl. 588; Dufes im Jewish Chronicle 1849 S. 259 und Orient 1849 Litbl. S. 453.

אני יהודה [כרבי יצחק] בן קרדנאל זצ"ל העתקתי ספר אל כוורי (של כוור) לר' יהודה הלוי ח נצ"ב (תנצ"ב אמן) מלשון הגרי אל לשון עברי ורבי יהודה היה מתכוין להורות שבחה של תורה ולהשיב חשובות לפילוסופים ולחכמי [דת] האומות ולקראים ואני בתרגמי אותו לא אשנה עיקר דבריו ולא אחליף עניניו ואם אוסיף ואגרע במדבר (בדברי) לא אשחית הענין כפי יכלתי ותבונתי ומאת ה' (וממרום) אשאל עזרתו וכאשר התחלתי להעתיק אותו במאמר (בדבר) החכם (הנשיא) ר' יוסי (יוסף) בן ברוך נר"ו (נ"י) הולך [ממנו] שני השערים הראשונים (המשונים) אל אנגליטיירא והתופשים אותו (ואשר תפשו אותו) ההויקו במ (בהם) ולא יכול (יכלתי) להחזירם והוצרכתי לחזור (ובחזרה) להעתיקם כבתחלה כדי שיהיה שלם אצלנו בעזרת האל ואלו הם ראשית דבריו ותחלת מאמריו.

In der Nacht zum 5. Nislev 5185 (28. October 1424) vollendete Metanel ben Nechemja Caspe, ein Provencale, Schüler des Salomo ben Menachem, gen. Fra Maimon, Verfasser von Ebut le-Israël, einen Commentar zum Kufari, von dem er auch die Cardinal'sche Uebersetzung hatte und öfters Varianten mittheilt¹. Eine Aufzählung der in diesem Commentar citirten Autoren und ein Stückchen daraus über שער קומה (IV, 3. Ende) verdanken wir Dufes. Eine Abschrift dieses Commentars hatten wir im Jahre 1853 Gelegenheit flüchtig durchsehen zu können.

Die erste Ausgabe des Kufari, veranstaltet auf Veranlassung der Söhne (David, Meir und Salomo) des Josef Ibn Zachja, erschien in Fano bei Verfassom Soncino 1506. 4. (15½ Bogen, unpaginirt). Diese sehr seltene Ausgabe hat auf dem Titelblatte nur die Worte: ספר הכוור, auf dessen Rückseite (mit größerer Quadratschrift) folgendes (vokalisirte) Gedicht:

זה הספר	נחת נשאר
חן שכל טוב	לכל פזר
חזא בחומות	אל החכמות
אל תורת אל	בל וקרב זר
טענות נהרוס	לאפיקורוס
הלחשיב לו	אומר גזר
בו תושיות	תורניות
טענות חבד	אל הכויר
מה תד	בני קדם בני
אל חי	וחבד חבד
רפנה	לכם טעמי חקי-
רוח פו-	וטענות חבד
	עיר
	רשע חכמות
	ושאל אוב
	וקבין שפ
	זרי מלך

Das Buch selbst enthält ספר הכוורי חברו בלשון עברי: ספר הכוור אל אבי כל המשוררים ר' יהודה הלוי ז"ל והעתיקו אותו החכם ר' יהודה בן חבון מרמון ספרד אל לשון הקדש במגדל לונ"ל שנת החקכו

1) Seines Lehrers gedenkt er II, 20 Anf. 34. III, 73. — Vgl. Steinschneider Cat. Bodl. p. 1339 und Palit S. 13.

nur den Text, ohne Nummerirung der §§; am Ende eines jedes § findet sich das Zeichen". Auf dem letzten Blatte befindet sich ein künstlich gereimtes Gedicht mit dem Akrostichon: ונחלק הספר הזה במאמר אנשי המעלה והיוחס והכבוד האחים יצ' בני השוע הנעלה האשל האדיר השר דון יוסף ן יחייא איש לישבונא אשר במלכות פורטוגאל ול בן דון דוד ן יחייא בן דון שלמה ן יחייא בן הרב דון דוד ן יחייא אשר היה רב בממלכות קשתיליא בן דון גדליה ן יחייא בן דון שלמה ן יחייא בן דון יהודה ן יחייא הוא הראשון אשר בשם ן יחייא יכונה על שם אביו הנקרא דון יחייא ן יעיש ולהה והיתה השלמתו בשנה השלישית לפפא ייוליו השני ירום הודו שנת רסו לפק על ידי צעיר המחוקקים קטון החלמידים אשר מבני שונציניו והוא ג"ר— שם בעיר פאנ"ו.

Die zweite Ausgabe erschien Venedig 1547 (ס"ד וז"ר) besorgt durch Meir Parentio. Der Text dieser Ausgabe, der einzigen, die wir nicht selbst gesehen haben, ist in der 1838 erschienenen abgedruckt und nicht wesentlich von der Editio princeps abweichend. De Rossi besaß ein mit Glossen aus der Kardinal'schen Uebersetzung und sonstigen Varianten beschriebenes Exemplar dieser ebenfalls seltenen Ausgabe. Vgl. seinen Cat. Cod. 625 und Libri stampati S. 52. Wir haben diese Ausgabe als Ven. I bezeichnet.

Die dritte Ausgabe erschien Venedig 1594. 4. mit Einleitung und Commentar des Jehuda ben Josef Moscato¹ unter dem Titel: יצחק ספר הכורי יסדו החכם החבר ר' אשר קדש שם שמים בייכוהו הישר חברו בלשון ערבי החכם הגדול היום הזה אלקים ראינו עולים בפה קדוש הוא כמה"ר יהודה מוסקאטו וצוק"ל אשר ביאר ,האח דבריהם כאשר עיניך לנוכח יביטו נדפס בשנת אשמה"ע" וזמן דיגארה gegeben nach seinem Tode von seinen Söhnen Elchanan und Isaaq, corrigirt von Salomo Schemaja b. Nissim Isaaq Sferno, der zuletzt noch ein Gedicht hinzugefügt hat. Zu Grunde gelegt ist der Text der Ven. Ausg. von 1547, aber durch die Censur aller polemischen Stellen gegen das Christenthum beraubt, dagegen mit einer Menge von Varianten bereichert, die Moscato aus handschriftlichen Glossen älterer Exemplare gesammelt. Der Commentar, der den Namen קול יהודה führt und auf den Wunsch von Abigdor und Rafael Cividat, so wie Jehuda Saraval's verfaßt wurde, ist schon 1572 gearbeitet, aber erst später beendet worden. In diesem hat Moscato eine ausgetebeitete Kenntniß der jüdischen sowohl, wie der nichtjüdischen Literatur an den Tag gelegt und um das Verständniß des Kusari sich ein unsterbliches Verdienst erworben. Sein Commentar, an dem nur die zuweilen in das Breite gehende Ausführlichkeit, das absichtliche Herbeiholen fernliegender Themate und der dem damaligen Geschmade angemessene gezierte Styl unangenehm auffällt, ist die Grundlage aller späteren Commentare des Kusari geworden.

Die vierte Ausgabe des Kusari erschien mit lateinischer Uebersetzung von Joh. Buxtorf dem jüngeren, Basel 1660. 4. — Der vollständige Titel lautet: כורי

1) Er war Prediger zu Mantua und ein vertrauter Freund von Asarja de Rossi, der ihn mehrere Male im Meor Enajim anführt. Vgl. meine Ausgabe dieses Werkes Index S. 152. — Kol Jehuda und Meor Enajim wurden gleichzeitig gearbeitet, führen daher auch einander gegenseitig an. Eben so führt Moscato in seiner Predigtsammlung Refuzot Jehuda (Ven. 1589) seinen Kol Jehuda an (4. B. p. 33^b und sonst), wie auch im Kol Jehuda einzelne Predigten angeführt werden

Liber Cosri continens Colloquium seu Disputationem de Religione habitam ante non-gentos annos, inter Regem Cosareorum, et R. Isaacum Sangarum Judaeum; Contra Philosophos praecipue e Gentilibus, et Karaitas e Judaeis; Synopsin simul exhibens Theologiae et Philosophiae Judaicae, varia et recondita eruditione refertam; Eam collegit, in ordinem redegit, et in Lingua Arabica ante quingentos annos descripsit R. Jehudah Levita, Hispanus; Ex Arabica in Linguam Hebraeam, circa idem tempus, transtulit R. Jehudah Aben Tibbon, itidem natione Hispanus; Civitate Jerichuntinus. Nunc, in gratiam Philologiae, Linguae sacrae cultorum, recensuit, Latina versione, Notis illustravit Johannes Buxtorfius, Fil. Accesserunt: Praefatio, in qua Cosaraeorum Historia, et totius Operis ratio et usus exponitur; Dissertationes aliquot Rabbinicae: Indices Locorum Scripturae & Rerum. Cum Privilegio. Basileae Sumptibus Authoris, Typis Georg Deckeri, Acad. Typogr. A. **CIO ICO LX.** — Die Praefatio enthält eine Abhandlung über das Leben Jehuda ha-Levi's, über die historische Basis des Buches, die zwei Chazarenbriefe mit lateinischer Uebersetzung; endlich eine allgemeine Uebersicht des Inhaltes des Kusari. Im Anhang folgen: Abrav. zu Jes. 34 über den Gebrauch des Namens Edom für Christenthum, ders. zu Lev. 13, 47. 14, 33 über den Ausatz an Kleidern und Häusern; ders. zu Ex. 15 über die Poesie der alten Hebräer, und über denselben Gegenstand: Meor Enajim Cap. 60, Arugat ha-Bosem Cap. 31. 32. Samuel b. Tibbon zu Kohelet (nach der Anführung bei Roscato 119^a; Schilte ha-Gibborim f. 3^o, alle diese nur in lateinischer Uebersetzung; endlich Abrav. zu Ex. 12, 1 hebräisch und lateinisch; die beiden Indices umfassen nicht bloß den Kusari, sondern auch diese Dissertationen. — Buxtorf kannte nur die zwei Venetianer Ausgaben; die in der letzteren unterdrückten antichristlichen Stellen finden sich bei ihm nach der 1. Venet. Ausgabe. In seiner Uebersetzung schließt er sich durchgehends dem Commentar Roscato's an, so weit er ihn verstehen konnte. Im Allgemeinen kann man diese Arbeit, trotz zahlreicher mißverständener Stellen, als eine fleißige und selbst für den damaligen Stand des jüdischen Wissens unter christlichen Gelehrten nicht unrichtmliche bezeichnen.

Die fünfte Ausgabe des Kusari erschien mit Commentar von Isak Satanow. „Gedruckt in der orientalischen Freischule in Berlin 1795.“ 4. Auf Titelblatte und im Commentar erscheint „Jehuda ben Saul ha-Levi“ als Verfasser und Uebersetzer aus dem Arabischen; dem entsprechend ist der ganze fast unbrauchbare Commentar, der gewöhnlich nur die leichteren Stellen erklärt. Die Nummerirung der §§ ist eine abweichende, indem meist zwei unserer §§ einen bilden. Der Text ist ziemlich derselbe mit der Ven. Ausgabe 1547.

Die sechste Ausgabe des Kusari erschien mit dem Commentar Dzar Nachmad von Israhel b. Mose Levi, genannt Israhel Carmosy¹. Wien 1796. 4. bei Josef Orschansky; herausgegeben von Jerucham b. Isachar Beer aus Lemberg, einem Ver-

(3. B. הגן בבנו im Kol Jehuda 114). — Das Todesjahr Roscato's liegt zwischen 1589 (die Predigtammlung erschien bei seinem Leben) und 1594, da beim Erscheinen des Kol Jehuda er bereits als verstorben bezeichnet ist. Carmosy (Jsr. Ann. 1839, Nr. 13, S. 101) gibt als seinen Todestag 2. Elul 5350 (1. Sept. 1590), Wolf (III, p. 319) „ex schedis Ungerianis“ 1580 an.

1) מבורקן אה"ר שבהלומדים בשיבה בואמשט, wie er selbst auf dem Titelblatte zu Nezach Israhel

wandten des Commentators, der nur p. 82* und Abschn. IV Anf. etwas hinzugefügt hat. Der Text ist der des Roscato, und nicht frei von Druckfehlern; auf dem letzten Blatt befindet sich außer dem Subscribentenverzeichnis die Grabchrift des Commentators. Der Commentar, der in Berlin geschrieben worden, legt zwar Zeugniß von der Gelehrsamkeit des Verfassers ab, erreicht aber den oft benutzten Pol Jehuda bei Weitem nicht. — Dieselbe Ausgabe (mit Weglassung des letzten Blattes) ist Sbilow 1833 (תקצ"ד) und Wien 1860 wiederholt worden.

Die siebente Ausgabe des Rufari, wörtlicher Abdruck der Ausgabe 1547 mit den Lesarten von 1594 unter dem Texte und einer Zusammenstellung von Varianten der beiden Editionen, so wie mit den beiden Chazarenbriefen (erschien Hamburg, Raf und Magnus, 1838, 8.) corrigirt von Isak Meß, herausgegeben (auf Kosten) von Sirsch b. Rafael פ"ד und Esai b. Josef, gedruckt in Hannover bei Telgner. — In dieser sehr zierlichen Ausgabe fehlen die Nummern der SS.

Die achte Ausgabe des Rufari mit hebräischem Commentar von Gedalja Brecher erschien Prag 1838 — 1840, 8, gedruckt bei M. S. Landau. Auf ein Schreiben von Chajim Josef Pollak, Rabbiner zu Trebitsch, und zwei Gedichte von Esraim Blücher und Baruch Schönfeld folgt die Einleitung des Commentators über Jehuda ha-Lewi und der Inhalt des Buches, die beiden Chazarenbriefe, und ein nochmaliges Einleitungswort des Commentators; vor dem dritten Abschnitt befindet sich ein Schreiben von Fassel, Rabbiner zu Proßnitz, und ein dergl. von S. D. Luzzatto, enthaltend Bemerkungen über einzelne Stellen mit Gegenbemerkungen des Commentators; vor dem vierten Abschnitt eine besondere Einleitung des Commentators und Bemerkungen von Josef Weiße; zuletzt ein Register der Bibelstellen und ein sehr brauchbares Sachregister. — Die ganze Arbeit ist ein Product redlichen Fleißes und nicht gewöhnlicher Sachkenntniß, wenn sie auch nicht auf der Höhe wissenschaftlicher Anschauung steht; zu bedauern ist, daß dem Herausgeber der Pol Jehuda unbekannt blieb; auch leidet der Text an denselben Fehlern, wie der des Ozar Nechmad, der jenem zu Grunde gelegt ist.

Ein Prospectus zu der neunten Ausgabe des Rufari mit deutscher Uebersetzung und deutschem Commentar mit einer Probe erschien in Berlin im Januar 1840; das erste Heft in Leipzig 1841, das zweite 1842, beide herausgegeben von H. Solowicz u. D. Cassel, von denen dem ersteren die philosophische, dem letzteren die philologische Seite des Commentars oblag. Der übrige Theil des Werkes, nebst den Registern und der Einleitung wurde von dem zweiten der genannten Herausgeber allein bearbeitet und im Mai 1853 vollendet, in welchem Jahre er in Leipzig erschien¹.

sagt. Er war bekanntlich ein Freund Mendelsohn's, Verfasser eines Commentars zu Ruach Chen (Jesniß 1744. 8.), eines Commentars zum Talmud, besonders zu den mathemat. und astronom. Stellen unter dem Titel בית ישראל (Hrff. a. D. 1741. Fol.), einer rabbin. Spruchsammlung פירי דרבנן (s. l. תוצאות) und einiger ungedruckt gebliebenen Werke (Comment. zu En Jacob unter dem Titel בית ישראל, poetische Betrachtungen נידר הרמז), eines astronomischen Handbuches אורחות השמים. Er starb 17. Nisan 1772 in Brody.

1) Beurtheilungen des ersten Heftes f. Orient 1841 Literaturbl. 20 und Israel. Annalen 1841 Nr. 22; vgl. das. Nr. 32.

Die zehnte Ausgabe des *Kufari* erschien als 4. und 5. Theil der Sammlung ספר חכמת ישראל von David Sluzki, Warschau 1867. 8. Der 4. Theil (erster dieser Ausgabe) enthält die beiden *Chazaren*briefe, eine alphabetische Zusammenstellung der im *Kufari* erwähnten Autoren und Schriften, eine Biographie des *Sehuda ha-Levi*, und eine Geschichte der *Chazaren*, alles in hebr. Sprache; Der 5. (zweite) Theil den *Kufari*-Text mit den Varianten, wie in der siebenten Ausgabe, und kurzen erklärenden Glossen. Der Text ist von der Censur wie bei Ven. II gekürzt.

Noch haben wir der ohne den hebräischen Text erschienenen spanischen Uebersetzung von Jacob Abendana zu gedenken. Dieselbe erschien unter dem Titel: *Cuzary libro de grande scientia y mucha doctrina, Discursos que passaron entre el Rey Cuzar y un singular sabio de Ysrael, Llamado Ysach Sanguery. Fue compuesto este libro en la Lengua Arabiga por el Doctissimo R. Yeuda Levita, y traduzido en la lengua santa por el famoso Traductor R. Yeuda Aben Tibon en el año 4927 a la Criacion del mundo, y agora nuevamente traduzido del Ebrayco en Español y comentado por el hacham R. Jaacob Abendana con estilo facil y grave en Amsterdam anno 5423.* — Auch dieser Uebersetzung liegt fast ausschließlich der *Commentar Moscato's* zu Grunde.

Im Jahre 1713 schrieb David b. Pinchas Neto, Rabbiner der spanischen Gemeinde in London, zur Vertheidigung der Autorität des mündlichen Gesetzes gegen die Karaiten ein von vielseitiger Gelehrsamkeit zeugendes Buch *Matte Dan* (דוד ניטו = ד"ר), das in seiner äußern Anlage dem *Kufari* nachgebildet ist (und daher vom Verfasser auch כורי שני genannt wird), indem es ebenfalls einen jüdischen Gelehrten („von Venedig im Jahre 1710“) nach *Kufar* kommen und mit dem Könige dieses Landes ein Zwiegespräch über das mündliche Gesetz halten läßt; in der Einleitung dazu erscheint *Sehuda ha-Levi* selbst als Befehrer des Königs Josef, des Ahnherrn jenes Königs. Das Buch ist in fünf Abschnitte getheilt, von denen der erste 43, der zweite 168, der dritte 192, der vierte 318, der fünfte 366 §§ enthält; es erschien mit spanischer Uebersetzung London 1714, ohne dieselbe Metz 1780. 8.

In dieser elften Ausgabe des *Kufari*, die als zweite umgearbeitete Auflage der im Jahre 1840—1853 erschienenen betrachtet werden muß, ist die Anlage dieser ersten Auflage im Ganzen beibehalten worden. Der erste Abschnitt ist vollständig neu gearbeitet; der zweite in seinen wesentlichen Theilen neu; der dritte, vierte und fünfte haben vielfache Verbesserungen erfahren. Zu einzelnen Parthien konnte von der Vergleichung des arabischen Textes Gebrauch gemacht werden (oben S. 14).

מאמר ראשון

Es spricht Jehudah, Sohn des Saul: Es spricht
der Verfasser:

1. Man hat mich oft gefragt, welche Beweisgründe und Entgegnungen ich gegen die Angriffe vorzubringen hätte, die wir von den Philosophen, von den Befennern anderer Religionen und von den Setten erleiden, die von unserem Gesamtglauben abweichen. Und da gedachte ich an das, was ich einst von den Beweisgründen jenes Gelehrten gehört, der bei dem König von Kufar war, welcher, wie aus den Geschichtsbüchern bekannt ist, vor ungefähr vierhundert Jahren das Judenthum angenommen hat. Dieser hatte nämlich öfter einen Traum, in dem es ihm vorkam, als wenn ein Engel mit ihm spräche und sagte: Deine Gesinnung ist zwar dem Schöpfer wohlgefällig, nicht aber deine Handlungsweise. Und dabei war er so eifrig in der Religion Kufar's, daß er sich selbst am Tempeldienst und der Darbringung

אמר יהודה בן שאול ו"ל אמר
המחבר:

א. שאול שאלו אותי על מה
שיש אחי² מן הטענות והחשובות
על החולקים עלינו מן הפילוסופים
ואנשי התורות ועל המינים החולקים
על המון ישראל וזכרתי מה
ששמעתי כבר מטענות החבר אשר
היה אצל מלך כוזר³ הנכנס בדת
היהודים היום כארבע מאות שנה
כאשר נזכר ונודע בספרי דברי
הימים⁴ כי נשנה עליו חלום פעמים
רבות כאלו מלאך מדבר עמו ואומר
לו כונהך רצויה אצל הבורא אבל
מעשיך אינם רצויים⁵ והוא היה
משחרל מאד בתורת כוזר עד שהיה
משמש בעבודת ההיכל והקרבנות

1) D. h. Ibn Libbon. Die hier folgenden Worte אמר המחבר fehlen in Ven. I. und den ihr folgenden Ausgaben; woher mannigfache Verwirrungen in Betreff der Namen des Uebersetzers wie Verfassers entstanden sind. Vgl. S. 15.

2) Wörtlich: „Ueber das, was bei mir sei von den Beweisgründen“ u. s. w., eine dem Arabischen (מן עברי) nachgebildete Construction.

3) In der Cardinal'schen Uebersetzung lautet dieser Satz: שאלת ישמך האל להודיעך הטענות וההשבוות שאנו משיבים לחולקים עלינו מן הפילוסופים וחכמי דתי האומות והקראים וזכרתי מה ששמעתי מטענות החכם והישראלי הנקרא חבר; die Worte dieser Uebersetzung findet ihre Erklärung darin, daß auch im arabischen Original der Gelehrte חבר genannt wird. Jedenfalls bedeutet חבר nichts mehr, noch minder als: Gelehrter, und ist jede von dem Zusammenleben mit dem Könige hergenommene Deutung nicht zutreffend.

4) Vgl. Einleitung S. 13.

5) Bar. מעשי איננו רצוי.

der Opfer theilte. Aber wenn er auch noch so eifrig war, kam der Engel doch des Nachts zu ihm und sagte: Deine Gesinnung ist wohlgefällig, nicht aber deine Handlungsweise. So sah er sich denn veranlaßt, über Glaubensmeinungen und Religions-sagen nachzuforschen und ging endlich mit Vielen der Kufariten zum Judenthum über. Da nun unter den Beweisgründen des Gelehrten manche waren, die mir zusagten und mit meinen Ansichten übereinstimmten, so hielt ich es für recht, jene Besprechung aufzuzeichnen, so wie sie Statt gefunden. Die Einsichtigen werden mich verstehen.

Als nämlich — so erzählt man — der König von Kufar in seinem Traume sah, daß seine Gesinnung zwar wohlgefällig sei bei dem Schöpfer, nicht aber seine Handlungsweise, und daß man ihm im Traume befohlen, die dem Schöpfer wohlgefällige Handlungsweise aufzusuchen, befragte er einen Philosophen, der in seiner Zeit lebte, über dessen Glauben. Da sagte der Philosoph zu ihm: Bei dem Schöpfer gibt es weder Wohlgefallen, noch Mißfallen; denn er ist erhaben über alles Wollen und über alle Absicht. Eine Absicht nämlich zeugt von einem Mangel in dem Beabsichtigenden, den die Erreichung der Absicht der Vollkommenheit zuführt, während er, so lange jene unerreicht ist, dem Mangel verbleibt. Ferner ist er nach der Ansicht der Philosophen erhaben über das Wissen von den Einzelwesen, weil diese der Veränderung unterliegen, in dem Wissen des Schöpfers

בעצמו בלב שלם וכל אשר היה משחדל במעשים ההם היה המלאך בא אליו בלילה ואמר לו כונתך רצויה ומעשיך אינם רצויים¹ וגרם לו זה לחקור על האמונות והדתות והתורה בסוף הוא ועם רב מהכוזרים והיו ממענות החבר מה שנתישבה נפשי² עליהם והסכימו לרעתי³ וראיתי לכתוב הדברים ההם כאשר נפלו והמשכילים יבינו⁴.

אמרו כי כאשר ראה מלך כוזר בחלומו כי כונתו רצויה אצל הבורא אבל מעשיו אינו נרצה וצוהו בחלום לבקש המעשה הנרצה אצל הבורא שאל פילוסוף אחד שהיה בדורו על אמונתו⁵ ואמר לו הפילוסוף אין אצל הבורא רצון ולא שנאה⁶ כי הוא נעלה מכל החפצים ומכל הכונות כי הכונה מורה על חסרון המכין וכי השלמת כונתו שלמות לו וכעוד שלא חשלם הוא חסר וכן הוא יעלה אצל הפילוסופים מדיעת חלקי הדברים⁷ מפני שהם משתנים ואין ידיעת הבורא שנוי והוא אינו יודע

1) Var. מעשך אינו רצוי.

2) Var. נפשו.

3) Var. דרעתי.

4) Diese Worte sollen wahrscheinlich den Leser darauf aufmerksam machen, daß die Beziehungen auf die Belehrung der Kufariten (Chazaren) nur der Rahmen sind, in welchen der Verfasser den Dialog des Königs mit dem Gelehrten gefaßt hat, daß der Dialog selbst aber eigene Erfindung des Verf. ist. So faßt es auch Asaria de Rossi (Meor Enajim c. 42, p. 357 ed. Cassel) auf.

5) Das Suffix an אמרתו bezieht sich auf den Philosophen; gleichsam die Antwort des Philosophen schon im Voraus kennend, fragt er nicht — wie beim Christen und Mohammedaner — על מעשיו. Es ist übrigens auch vorauszusetzen, daß der König dem Philosophen Mittheilung von seinen Traumercheinungen gemacht habe.

6) Die hier folgende compendiöse Darstellung des Systems des Philosophen hat zur Hauptquelle die damals maßgebenden Schriften arabischer Philosophen, wie des Farabi, Ibn Sina, Gazali u. s. w. und erhält näheres Licht durch die Besprechung einzelner Punkte in den folgenden Unterhaltungen des Königs mit dem „Meister“, so wie durch die betreffenden Parthien jüdischer Philosophen, besonders des More Nebuchim. — Die Darstellung der principes fondamentaux des peripateticiens arabes bei Munk Melanges S. 318 ist eine fast wörtliche Uebertragung der Rede des Philosophen, ohne daß dabei des Kufari gedacht wird.

7) Vgl. unten II, 6. — Mtarim II, 2 ff.

aber keine Veränderung (denkbar) ist; also er weiß nichts von dir, geschweige denn, daß er deine Gesinnung und deine Handlungsweise kennen, oder gar, daß er dein Gebet hören und deine Bewegungen sehen sollte. Wenn die Philosophen sagen, daß er dich geschaffen, so meinen sie dies nur im figurlichen Sinne, weil er die höchste Ursache in der Erschaffung alles Geschaffenen ist, nicht aber, als wenn es die Folge einer bestimmten Absicht von seiner Seite wäre. Er hat nie einen Menschen geschaffen, denn die Welt ist von jeher, und nie ist ein Mensch anders entstanden, als durch einen Menschen, der vor ihm da war, als eine Zusammensetzung aus Formen, Temperamenten und Charaktereigenschaften von den Vätern und übrigen Verwandten, aus Einflüssen der Luft, der Länder, der Speisen, der Gewässer, verbunden mit den Einwirkungen der Sphären, Sternbilder und Zeichen in ihren verschiedenen Constellationen. So ist Alles auf die Erste Ursache zurückzuführen, aber nicht als von einer bestimmten Absicht ausgehend, sondern als ein Ausfluß, der von ihr als Zweite Ursache, von da als Dritte, Vierte u. s. w. ausgeht. Ursachen und Wirkungen bilden eine zusammenhängende Kette, wie sie in die Erscheinung treten; und dieser Zusammenhang ist von jeher, wie die Erste Ursache von jeher ohne Anfang ist. Bei jedem Einzelwesen der Welt machen sich Ursachen geltend, Zusammensetzungen und Einflüsse, in Folge deren es sich als solches gestaltet. Bei dem Einem sind diese Ursachen in vollkommenerem Maße vorhanden, und das Wesen wird ein vollkommeneres; bei einem Andern sind sie von mangelhafter Beschaffenheit und es selbst wird unvollkommen. So ist ein Mager gerade nur zur Annahme der menschlichen Gestalt und der Sprache — und das in höchster Unvollkommenheit — geeignet, während der Philosoph, der als solcher befähigt ist,

אותך כל שכן שידע כונתך ומעשיך וכל שכן¹ שישמע תפלתך ויראה תנועותיך ואם יאמרו הפילוסופים שהוא בראך הם אומרים זה על דרך העברה² מפני שהוא עלת העלות³ בכריאת כל נברא לא מפני שהוא בכונה מאתו ולא ברא מעולם אדם כי העולם קדמון ולא סר האדם נולד מאדם שקדמו מתרבות כו צורות ומוגים ומדות מאביו ומאמו ושאר קרוביו ואיכות מן האוירים והארצות והמונוות והמימות עם כחות הגלגלים והמולות והחיילים בערכים⁴ ההיום מהם והכל שב אל הסבה הראשונה לא בעבור כונה ממנה אבל הוא אצילות נאצלת ממנה סבה שנית ואחר כן שלישית ורביעית והדבק⁵ הסבות והמסוככות והשתלשלו כאשר אחת רואה אותם והדבקות קדמון כאשר הסבה הראשונה קדמונית אין לה תחלה ולכל איש מאיש העולם סבות שבהם יגמר כפי התרבות והאיכות⁶ ויש איש שנשלמו סבותיו ובא שלם ואיש שהסרו סבותיו ובא חסר ככוש אשר לא הוכן ליותר מקבל צורת האדם והדבור בתכלית החסרון והפילוסוף אשר לו נתכנו תכונות יקבל בהם המעלות המדותיות

1) Ueber den Begriff der Vorsehung vgl. More III, 17 ff. Die Angriffe, welche Levi b. Gerson (Abschnitt III) wegen seiner von den des Maimon. abweichenden Ansichten von Chisdai Crescas (Dr Abonai II, 4) und Akraba (Mekba c. 19 u. 35) erfahren, sucht Moscato zu unserer Stelle abzuweisen.

2) Vgl. IV, 13, welcher § überhaupt manche Parallelen mit unserer Stelle darbietet.

3) עלת העלות = סבה הסבות = עלת ראשונה oder עלת ראשונה bei Maim. More I, 69, vgl. die Bemerkung Munk's Le Guide I, p. 313.

4) ערכים sind die verschiedenen Stellungen der Gestirne zu einander, Constellationen, von denen nach der Lehre der Aristoteliker, daß die untere Welt im engsten Zusammenhange mit der Himmelsphäre stehe, deren Ummwälzung die Ursache alles Entstehenden und Vergehenden sei, die Beschaffenheit der Menschen abhängt. Näher wird dies nach der Andeutung des Maim. More II, 40 ausgeführt von Albo Sfcharim I, 25 und Menasse b. Israel Nischmath Chajim III, 2.

5) והדבק.

6) Var. läßt die Worte והאיכות וההרבות aus.

dadurch eine sittliche, intellectuelle und praktische Höhe erreicht, daß ihm nichts an der Vollkommenheit fehlt. Aber diese Vollkommenheit ist vorläufig nur eine bloße Kraft und bedarf, um in die Erscheinung zu treten, des Unterrichts und der Zucht; dann zeigt sich die Befähigung in dem Grade von Vollkommenheit und Mangelhaftigkeit, für den sie eben gemacht ist, wobei es unzählige Mittelglieder gibt. Dem Vollkommenen haftet von der göttlichen Art ein Licht an, genannte Thätiger Verstand, mit welchem dessen Leidender Verstand in einem so innigen Zusammenhange steht, daß der betreffende Mensch und der Thätige Verstand untrennbar sind und alle seine Geräthe — nämlich seine Glieder — eine Einheit bilden und nur zu den vollkommensten

והמדעיות והמעשיות ולא חסר מאומה מן השלמות אבל השלמות הזה בכח צריך בהוצאתו ליד מעשה אל למוד ומוסר עד שחראה ההכנה על הענין אשר הוכנה לו מן שלמות וחסרון¹ ואמצעיים אין להם חכלית והשלם ידבק בו מן המין² האלקי אור שהוא נקרא השכל הפועל³ ידבק בו שכלו הנפעל דבקות התאחדות עד שיראה האיש ההוא והשכל הפועל⁴ אין ביניהם שנוי וישובו כל כליו אחדים ר"ל איברי האיש ההוא⁵ ולא ישחשמו כולם

1) Die nähere Ausführung bei Maim. More I, 34.

2) Ven. I fehlerhaft המין.

3) Diese aristotelische speculative Auffassung der Seelenthätigkeit und deren Eintheilung in activen und passiven Verstand (*voûs poietikós*, und *voûs pathetikós*, und שכל הנפעל und שכל המועל, *العقل المنفعل* und *العقل الفاعל*) spielt eine höchst bedeutsame Rolle in der ganzen mittelalterlichen Philosophie. Der Sinn jener Auffassung und Eintheilung läßt sich ungefähr folgendermaßen darstellen: Wenn der Geist sich zu den Formbestimmungen des natürlichen Sein's nicht mehr receptiv (*pathetikós*) und endlich (*gênêrôs*) verhält, sondern in eigener schöpferischer Thätigkeit (als Vernunft) sich selbst denkt, d. h. das Gegenständliche in sich hat und sich zu dem Gebachten nicht mehr als zu einem äußerlich Gegebenen leidend verhält und in Identität mit dem Objectiven dieses selbstthätig aus sich entwickelt, so hat er Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen, welches die höchste Vernunft, die absolute Idee, die sich selbst denkende Vernunft (המשכיל המושכל) More I, 68) ist. Aristot. Metaphys. 12, 7. De anima III, 4. 5. — Bei den arabisch-jüdischen Peripatetikern werden inderß drei verschiedene Stufen der Entwicklung unterschieden:

1) *العقل الهیולانی* (שכל היולי oder שכל החי) der materielle Verstand, nach Einigen die bloße (כח ההכנה) Anlage (More I, 70. Le Guide I, p. 328: vergänglich wie andere Anlagen der Seele; nach Andern hat er eine selbstständige Existenz, und ist demnach unvergänglich. Ibn Roschd, der beide Ansichten zu vereinigen sucht, sagt (bei Gersonides Milchamot I, 1. השכל ההיולאני הוא השכל המועל בעצמו אלא שמצד דבקותו בנו הוא הכנה ונמצא לו כח על שישכיל אלו *العقد بالفعل* שכל בפועל 2) המושכלות הנסמכות אל הענינים המוחשים הנמצאים חוץ לגוף der Verstand, der die Form (צורה) von der Materie (חומר) zu abstrahiren und in den Einzelerfahrungen das wodurch eine Sache ist, was sie ist, zu unterscheiden versteht. 3) *العقل المستفاد* der erworbene Verstand ist der שכל בפועל, mit dem sich der einzelne Mensch gleichsam identificirt hat. Auf diese Höhe hat das menschliche Denken nur die reinen intellectuellen Formen zum Gegenstand seiner Thätigkeit und erhebt sich zur Erkenntniß der absoluten Ideen und Gottes (weiter oben im Text). Damit der שכל היולי als eine bloße הכנה zum שכל בפועל und zum שכל כלי übergehen könne, bedarf er einer außer ihm befindlichen Ursache, nämlich des שכל כלי (vgl. unten V, 12), der auch הבורא מועל אלו נותן הבורא שכל (unten V, 4) heißt, einer Intelligenz, die unmittelbar unter der (als Intelligenz zu denkenden) Sphäre des Mondes steht. (Vgl. S. 25, Anmerkung 2). Munk, Le Guide I, p. 304 ff.

4) Var. שהוא השכל המועל.

5) Var. fehlen die Worte שהוא האיש ההוא, die fast wie eine in den Text gerathene Randglosse aussehen.

Thätigkeiten in den angemessensten Zeitpunkten und für die besten Dinge verwendet werden, als wenn diese Geräthe nur Geräthe des Thätigen Verstandes wären und nicht des materiellen, leidenden Verstandes, der sich früher, bevor er sich zur Vollkommenheit ausgebildet hatte, ihrer bediente und zuweilen gut, zuweilen schlecht handelte, jetzt aber nur gut handelt. Diese Stufe ist die höchst erreichbare, die ein vollkommener Mensch erhoffen darf, wenn seine Seele geläutert ist von Zweifeln und die Wissenschaften in ihrer wahren Bedeutung erfaßt. Sie wird gleichsam ein Engel; in der That steht sie auf der Höhe der Engel, in sofern diese von den Körpern abgesondert ist, nämlich auf der Höhe des Thätigen Verstandes; eines Engels, dessen Stufe unmittelbar nach der des Engels kommt, der über die Mondsphäre gesetzt ist. Es sind das geistige vom Stofflichen entkleidete Wesen, von jeher existirend wie die Erste Ursache und niemals die Vernichtung befürchtend. So wird denn die Seele des vollkommenen Menschen und der Thätige Verstand Eins und er sorgt nicht um die Vernichtung seines Körpers und seiner Glieder, eben weil er und Jener eine Einheit geworden und seine Seele ruht im Leben in Gemeinschaft

אלא במעשים היותר שלמים ובעתים הייחוד נכונים ובטוב שבקנינים וכאלו כל כליו הם כלים לשכל הפועל לא לשכל ההיולי הנפעל שהיה בתחלה משחמש בהם טרם הוצאתו לידי שלמות בכח¹ והיה מטיב פעם וחוטא פעמים וזה מטיב חסיד והמדרגה היותר היא תכלית ההגעה המקוה לאדם השלם אחרי אשר חשב נפשו מטהרה מן הספיקו מבינה החכמות על אמתתם וחשוב כאלו היא מלאך וחשוב גם במדה המלאכותית הנפרדת מן הגופות והיא מדרגת השכל הפועל והוא מלאך מדרגתו למטה מן המלאך הממונה בגלגל הירח² והם שכלים מופשטים מחמרים³ קדומים עם הסבה הראשונה ואינם יראים הכליון לעולם וחשוב נפש האדם השלם והשכל ההוא הפועל דבר אחד ולא יחוש לכליון גופו ואיבריו מפני ששב הוא ואותו דבר אהר⁴ ונחה נפשו בחיים מפני ששב נפשו בכח

1) Var. fehlen die Worte ל ידי שלמות בכח .

2) In dem aristotelischen Kosmos (vgl. unten zu II, 6) ist von den die Erde concentrisch umgebenden und umkreisenden sieben Planetensphären diejenige des Mondes der Erde am nächsten; unter ihr befindet sich nach Ibn = Sina (dem unser Autor hauptsächlich folgt) diejenige des thätigen Verstandes, die von jener emanirt ist (vgl. IV, 25 gegen Ende). Diese Sphären sind lebende, denkende Wesen von einer höheren Stufe als die Menschen, jede geleitet von einem stofflosen, ewigen, unvergänglichen Wesen, einem Engel. Vgl. Maim. More II, 4 und die Bemerkung Munk's dazu S. 57. — In S. Jesode ha = Lora erwähnt Maim. übrigens nicht der Sphäre des שכל הפועל. — Im החלות ס' des Asarabi (im אסף von Filipowski 1850 S. 23) heißt es vom השכל הפועל in einer den Worten des Autors völlig entsprechenden Weise: ודרשת הגעה בתכלית מדינות השלמות אשר לאדם הוא שגיגתו והוא ההצלחה וזה שישכ האדם במדרגת השכל הפועל ואמנם יהיה כן כשיהיה נפרד מן הגשמים בלתי צריך צעמדתו אל דבר אחר כמה שהוא למטה ממנו . . . ואלו הם העצמים הנפרדים מהחומר וכי Vgl. auch Munk: Le Guide II, p. 368.

3) Var. מחמר.

4) Bekanntlich schreibt Maimonides (was er in S. Jesode ha = Lora 4, 8. 9 und S. Teschuba 8, 1. 3 nur andeutungsweise thut) im More II, 27 Unsterblichkeit nur den theosophischen Seelen zu, welche durch philosophische Ausbildung sich zur Höhe des הנאצל erheben haben. Diese Seelen bilden, nachdem sie den Körper verlassen, nach der von Ibn = Badya aufgestellten, von Ibn = Roschb weiter ausgeführten, auch von Maim. More I, 74 angenommenen, von Albertus Magnus in einer besonderen Schrift bekämpften Hypothese eine ideale Einheit unter sich und mit dem הפועל. Vgl. unten V, 10 gegen Ende; Munk Le Guide I, p. 434. Melanges 317. 387.

mit Hermes, Aesculap, Sokrates, Plato und Aristoteles; denn diese und er und jeder, der ihre Höhe erreicht, sind mit dem Thätigen Verstand Eins und bestehen für immer. Und das wird „Wohlgefallen Gottes“ genannt, im figürlichen oder approximativen Sinne. Dem jage nach; strebe nach wahrhafter Erkenntniß der Dinge, bis dein Verstand ein Thätiger aus dem Leidenden wird. Schließe dich den Wegen der Frommen in Eigenschaften und Handlungen an; denn sie sind eine Beihülfe zur Erkenntniß der Wahrheit, zur Ausdauer im Forschen und zum Aufgehen in jenen Thätigen Verstand. Das führt dich sofort zu den Tugenden der Genügsamkeit, der Bescheidenheit, der Demuth und jeder lobenswerthen Eigenschaft, eben so zu der Verehrung, die man der Ersten Ursache weihet, nicht damit ihr Wohlgefallen dir Gnade erweise, und nicht um ihren Zorn abzuwenden, sondern um dem Thätigen Verstand gleich zu werden in dem Streben nach Wahrheit, in der Bezeichnung jedes Dinges in entsprechender Weise und richtiger Erkenntniß desselben; was alles Eigenschaften des Verstandes sind. Bist du zu dieser Stufe des Glaubens gelangt, so frage nicht, zu welcher Religion, zu welchem Gesez, zu welcher

הדמ"ס¹ ואסק"לבים וסאקרא"ט ואפ"לטון וארים"טו כי הוא והם וכל מי שעלה אל מדריגתם והשכל הפועל דבר אחד עומד לעד וזהו אשר יכונה ברצון האלהים על דרך העברה או על דרך הקירוב דרפיהו ובקשי ידיעה אמיתת הדברים עד שישוב שכלך פועל לא נפעל והדבק בדרכי הצדיקים במדות ובמעשים כי הם עוד בציוור האמת ודבקות הלמידה וההדמות לשכל ההוא הפועל והכף לזה תעלה בדרך מדת ההסתפקות והשפלות והכניעה וכל מדה מעולה עם ההגדלה שמרוממים לסבה הראשונה² לא כדי שיחנך רצונו ולא להסיר מעליך קצפו אבל בעבור ההדמות אל השכל הפועל בבחירת האמת וספור כל דבר במה שהוא ראוי לו ודעתו כאשר הוא ואלה הם ממדות השכל וכאשר תהיה על התכונה הזאת מן האמונה אל תחוש על אי זה תורה תהיה ובאי

1) Hermes, ein mythisches, zwischen Göttern und Menschen in der Mitte stehendes Wesen, identisch mit dem ägyptischen Thaut und dem phönizischen Thaut. Dieser soll nach den Sagen der Aegypter Erfinder fast aller Künste gewesen sein und eine ungeheure Anzahl von Werken hinterlassen haben, die auf Säulen in Hieroglyphen geschrieben waren. Ein zweiter Hermes trug dann diese geheimnißvollen Züge in die gewöhnliche Schrift über und so wurden sie nach Griechenland verpflanzt, wo sie besonders in den ersten Jahrhunderten nach Ch. die Neuplatoniker nicht wenig beschäftigten. Proklos fabelt von einer hermetischen Kette (*αἰὶρα ἐρμητικὴ*), die von jenem ersten Hermes (H. Trismegistos) bis auf ihn reichend die geheime Wissenschaft traditionell überlieferte. Auch wimmelte es damals, wie erzählt wird, auf der alexandrinischen Bibliothek von Schriften, die von Hermes herkommen sollten. So wurden auch bei dem Wiederbeginn des Studiums der platonischen Philosophie im funfzehnten und sechzehnten Jahrhundert die angeblichen Schriften des Hermes eifrig gelesen; Asarja de Rossi beabsichtigte zwei derselben in's Hebräische zu übertragen. Vgl. meine Bemerkung zu Meor Enajim ed. Cassel Index p. 165. Von älteren Schriftstellern erwähnt ihn Maimonides More III, 24 und in einem Briefe an Samuel b. Tibbon (אגרות רמב"ם ed. Amst. 14^b), wo er die Schriften des Hermes neben denen des Empedokles, Pythagoras und Porphyrius nennt; Esobi im Gescheh ha-Esod (bei Moscato f. 120, vgl. Wolf B. H. II, p. 1442) identificirt ihn mit חנך und schreibt ihm die Erfindung der Kalenberechnungen zu. Vgl. Israeli Jesod Nlam II, und über Hermes überhaupt Haarbrüder Scharifani II, S. 424. Munt Le Guide III, p. 241.

2) Var. רממות הסבה הראשונה.

Handlungsweise du dich bekennt, welche Nebeweise, welche Sprache du habest; oder denke dir selbst ein Religionsgesetz aus, das dich zur Demuth und zum Preis und Lob (des Höchsten) führt, und das deine Sitten und die deines Hauses und deiner Unterthanen regelt, vorausgesetzt daß sie (in dieser Beziehung) dir folgen und auf dich hören. Oder nimm dir als Religion die Vernunftgesetze, welche die Philosophen zusammengestellt; richte dein Augennert und dein Ziel auf die Reinheit deiner Seele. Mit einem Worte: Strebe nach Reinheit des Herzens, auf welche Art es dir möglich ist, nachdem du die Lehrsätze der Wissenschaften wahrhaft verstanden; so wirst du zu deinem Ziele gelangen, nämlich zur Verbindung mit dem Geistigen, d. h. dem Thätigen Verstand. Vielleicht verleiht er dir auch prophetische Gabe und thut dir die Zukunft in wahrhaften Träumen und bewährten Gesichten kund.

2. Kufari. Ich finde deine Worte richtig und begründet, aber sie erledigen meine Frage nicht. Ich weiß ja bei mir selbst, daß meine Seele rein und meine Handlungen auf das Wohlgefallen des Schöpfers gerichtet sind, und bei allem dem wurde mir zur Antwort, daß diese Handlungsweise nicht wohlgefällig ist, wenn die Gesinnung es auch sei. Es gibt (also) ohne Zweifel eine Handlungsweise, die durch sich selbst und nicht vermöge der Gesinnung wohlgefällig ist. Denn sonst, wozu würden wohl Edom und Is-

ה-ה דת ואי זה מעשה ובאי זה דבר ובאי זה לשון אחת או בדה לעצמך דת לעניין הכניעה ולרום ולשבח ולהנהגת מדותיך וביתך ואנשי מדינתך אם הם כוסמים עליך¹ או קח לך לרה הנימוסים השכליים אשר חברו הפילוסופים ושם מנמך וכונתך וך נפשך וכללו של דבר בקש וך הלב באי זה אופן שחתך לך אחרי אשר חבין כללי החכמות על אמתתם ואו חגיע אל בקשתך ר"ל הרבק² ברוחני ר"ל השכל הפועל ואפשר שיבא אותך ויודיעך העתידות בחלומות אמיתיים ומראות נאמנות³:

ב אמר הכוזרי רואה אני דברך נכחים ומספיקים אך אינם מפיקים לשאלתי מפני שאני יודע בעצמי כי נפשי זכה ומעשי ישרים לרצון הבורא ועם כל זה היתה תשובתי⁴ כי המעשה הזה איננו נרצה אף על פי שהכונה רצויה ואין ספק שיש מעשה שהוא נרצה בעצמותו לא כפי המחשבות ואם איננו כן

1) Var. הכסמים עליך.

2) Var. הרבק.

3) Vgl. die von Falaquera im More ha-More S. 19 angeführte Stelle aus Ibn-Sina: ואפשר שיהיה חכם השכלי מוכן במקצת הנפשות בהקין והדבקות בשכל הכללי עד שלא יצטרך להתייעץ אלא יספיקו וואשר Falaquera selbst hinzufügt: וכוונתו, ההתעוררות והנבואה זה יקרא דוח הקדש ולא הוכן בזה המעלה אלא הגביה ואמר חכמי המחקר כי מה שיגיע מזה לנביאים יגיע כמו כן למקצת חכמים אלא כי מה שיגיע לנביאים והשכל הפועל הוא אשר ראוי שיאמן בן שהוא הרוח הנאמן: 2. p. 2. התחלות. Alfarabi in. ודוח הקדש. Vgl. auch unten I, 87 und unsere Bemerkung das. — Ibn-Sina bemerkt zu Falaquera 44, 25: בדרר sei hergeleitet von בדרר; denn manche Seelen hätten die Befähigung, durch einsames Nachdenken das Zukünftige vorherzusagen ohne Berechnung. Vergl. Maim. II, 38. Nachmanides zu 5 Mos. 13, 2: „die Schrift deutet hier wohl darauf hin, daß die Seelen einzelner Menschen eine prophetische Gabe besitzen, vermöge deren sie die Zukunft vorher sagen, ohne daß sie selbst wissen, woher ihnen das kommt. Ein solcher zieht sich in die Einsamkeit zurück und kommt in ihn ein Geist, der ihm sagt, das wird so und so sein. Die Philosophen nennen einen solchen einen נביא (von נבא weissagen), und wissen die Sache, deren thätssächliche Wichtigkeit feststeht, nicht zu erklären. Vielleicht hastet die Seele in ihrem Scharfsinne am abgesonderten Verstand (שכל הנבדל), indem sie sich in ihn versenkt, und ein Solcher heißt dann Weissager, da er weissagt.“ Vgl. auch Alfabar, Zizchal Abschn. ודוח cap. 19, S. 134 b ed. Pressb.

4) Das Suffixum an תשובתי ist objectiv zu nehmen: „Die mir gewordene Antwort.“

mael, die sich in die Welt getheilt haben, einander bekämpfen, da doch jeder von ihnen auf Reinheit der Seele hält, seinen Sinn auf Gott richtet, sich absondert und zurückzieht, fastet und betet, und dann hingehet, um den Andern zu erschlagen, in dem Glauben, daß diese Tödtung ein sehr gottgefälliges Werk sei, das ihn dem Schöpfer näher bringe. Beide sind überzeugt, daß sie in das Paradies kommen. Und Beiden zu glauben, widerspricht ja der Vernunft.

3. Philosoph. Die Religion der Philosophen verlangt nie die Tödtung eines Menschen, da sie nur auf den Verstand ihr Augenmerk richten.

4. Rufari. Und was weicht wohl mehr von der Wahrheit ab nach der Ansicht der Philosophen, als der Glaube Jener, daß die Welt einen Anfang hat, daß sie in sechs Tagen erschaffen worden, daß die Erste Ursache mit einem von den Menschen gesprochen, da ja die Philosophen Gott zu erhaben halten, als daß er von den Einzelwesen Kenntniß haben sollte. Nun dürfte man nach der Handlungsweise der Philosophen, nach ihrer Gelehrsamkeit, nach ihrer Erforschung der Wahrheit, nach ihren (derartigen) Bemühungen erwarten, daß die prophetische Gabe unter ihnen bekannt sei und sich vorfinde, da sie sich mit dem Geistigen im Zusammenhang wissen, und daß über sie Wunderbares, Furchtbares, Herrliches und Großes berichtet werde. Und doch finden wir wahrhaftige Träume bei denen, die sich nicht mit Wissenschaften und Läuterung der Seele beschäftigt haben, und das Gegentheil bei denen, die sich damit bemüht. Alles dies lehrt mich, daß das Göttliche doch noch ein anderes Geheimniß habe, als das, was du, Philosoph, mir vorgetragen hast.

מה לאדם¹ ולשמעאל שחלקו הישוב נלחמים זה בזה² וכל אחד מהם זכה נפשו וכונתו לאלהים ובדל ונפרש וצם ומתפלל והולך ומגמתו להרגואח חברו והוא מאמין שהריגתו צדקה גדולה וקורבה אל הבורא ית' וכל אחד מאמין כי הליכתו אל נן עדן והאמן לשניהם זה דבר שלא יתכן אצל השכל: ג אמר הפילוסוף אין בדת הפילוסופים הריגת אדם מפני שמגמתם השכל:

ד אמר הכוזרי ואי זה דבר שהוא נוטה מן האמת אצל הפילוסופים יותר³ מאמונתם שהעולם חדש ושהוא נברא בששת ימים ושחשבה הראשונה מדברת עם אחד מבני אדם עם הרומסות שרומסין אותו הפילוסופים מדיעת החלקיות ועם זה היה ראוי כפי מעשה הפילוסופים וחכמתם ואמתתם והשתדלותם שתהיה הנבואה ידועה בהם ונמצאת ביניהם מפני הדבקים ברוחניות ושיסופר עליהם נפלאות ונוראות וכבוד וגדולה ואנחנו רואים החלומות הנאמנים למי שלא החעסק בחכמה ולא ביוכד⁴ נפשו ונמצא הפך זה במי שטרח בה וזה מורה כי יש לדבר האלהי סוד אחר וולח מה שזכרת אתה הפילוסוף:

1) Edom, bei den jüdischen Schriftstellern des Mittelalters, auch schon in der jüngeren Hagaba, die Bezeichnung für Rom und Christenheit. Nachdem die Iudumäer in Folge ihrer Unterwerfung durch Johann Hyrcan mit den Juden verschmolzen waren, fing man an, die Weissagungen der Propheten gegen Edom auf Rom zu beziehen. Nach der im Jostippon (I, 2 p. 10, ed. Breith.) mitgetheilten Sage wäre Jephō, Sohn des Elisas, des Sohnes Esau, zu Aeneas nach Carthago und später nach Italien gekommen. Vergl. Ibn Esra Gen. 27, 40. Nachman. Gen. 50. Abravanel Jes. 34., ferner Buxtorf in der vierten Beilage zu seiner Uebersetzung des Rufari und Sachs Beiträge II, p. 134 ff. — In den censirten Ausgaben ist übrigens אדם überall durch פירס ersetzt.

2) Man erinnere sich, daß der Verfasser zur Zeit der Kreuzzüge (1140) schreibt.

3) Ven. I hat גדול statt רחוק.

4) Var. ביוך.

Darauf sprach der Rufari bei sich: Ich möchte Edom und Ismael fragen; denn eine der beiden Handlungsweisen ist ohne Zweifel die wohlgefällige; was aber die Juden betrifft, so genügt mir, was man von ihrer Niedrigkeit, geringen Zahl und allgemeinen Verachtung sieht. Er rief also einen von den Gelehrten Edom's und befragte ihn über seine Glaubenslehre und seine Handlungsweise. Dieser sagte zu ihm: Ich glaube, daß alles Erschaffene einen Anfang hat, während der Schöpfer von jeher ist; daß alle Menschen Abkömmlinge Adam's sind und ihr Geschlecht auf ihn zurückführen; daß Gott eine Vorsehung übt über alle Wesen, daß er in Verbindung tritt mit den Menschen, daß er Zorn und Erbarmen äußert, daß er mit seinen Propheten und Frommen spricht, ihnen erscheint und sich ihnen offenbart, daß er unter denen aus der Menschheit, die sein Wohlgefallen erlangen, seinen Wohnsitz aufschlägt. Mit einem Worte: Ich glaube an Alles, was in der Thora und den (andern) Büchern der Kinder Israhel enthalten ist, da an der Wahrhaftigkeit derselben kein Zweifel waltet, vermöge ihrer Deffenlichkeit, ihrer Fortdauer und der vor großen Massen geschehenen Offenbarungen. In den späteren Zeiten und in der Folge verkörperte sich die Gottheit und ging über in den Leib einer Jungfrau aus dem Fürstenhause Israhels, und sie gebar Einen, der äußerlich ein Mensch, innerlich ein Gott, äußerlich ein gesandter Prophet, innerlich ein gesandter Gott war; das ist der Messias, der genannt wird ein Sohn Gottes, er ist der Vater, der Sohn und der Heilige Geist. Wir glauben in Wahrheit an die Einheit; und wenn auch aus unsern Reden scheinbar die Dreieinheit hervorgeht, so glauben wir doch an die Einheit. Ebenso (glauben wir), daß Gott unter den Israheliten weilte, so lange der göttliche Geist an ihnen haftete, bis die große Masse sich widerspenstig gegen diesen Messias zeigte und sie ihn hängten. Da erging dauernder Zorn über sie und ihre Masse, das göttliche Wohlgefallen aber wurde den Einzelnen zu Theil, die dem Messias nachfolgten, und dann den Völkern, die diesen Einzelnen nachfolgten; und zu diesen gehören auch wir. Wenn wir also auch nicht von den Israheliten herkommen, so verdienen wir

אחר כך אמר הכוזרי בלבו אשאל אדם וישמעאל כי אחד משני המעשים¹ הוא הנרצה מאין ספק אבל היהודים די לי במה שהוא נראה משפלותם² ומיעוטם ושהכל מואסים אותם וקרא לחכם מחכמי אדם ושאל אותו על חכמתו ומעשהו ואמר לו אני מאמין בחדוש הנבראות ובקדמות הבורא ית' ושהוא ברא העולם כלו בששת ימים ושב המדברים צאצאי אדם ואליו הם מתיחסים כלם ושיש לכורא השגחה על הברואים והדבקות במדברים וקצף ורחמים ודבור והראות והגלות לנביאיו וחסידיהו והוא שוכן בתוך רצויו מהמוני בני אדם וכללו של דבר אני מאמין בכל מה שבא בתורה ובספרי בני ישראל אשר אין ספק באמתתם בעבור פרסומם והחסרתם והגלותם בהמונים גדולים ובאחריתם³ ובעקבותם⁴ נגשמה האלהות והיה עובר ברחם בחולה מנשיאות בני ישראל וילדה אותו אנשי הנראה אלתי הנסתר נביא שלוח בנראה אלוה שלוח הנסתר והוא המשיח הנקרא בן אלהים והוא האב והבן והוא רוח הקודש ואנחנו מייחידים אמתתו ואם נראה על לשוננו השילוש נאמין בו האהדות ובשכנו בתוך בני ישראל לכבוד להם כאשר היה הענין האלהי נדבק בהם עד שטרו המוניהם במשיח הזה ותלוהו ושב הקצף מתמיד עליהם ועל המונם והרצון ליחידים ההולכים אהרי המשיח ואהרי כן לאומות ההולכים אחרי היחידים האלה ואנחנו מהם ואם לא נהיה מבני ישראל אנחנו יותר ראויים

1) העבודות.

2) מסכלותם.

3) Das Stück von ונאמריהם bis zu Ende des § ist in den censirten Ausgaben ausgelassen.

4) Bei Corcé (oben S. 14, Anm. 8) wird folgende Lesart angeführt: ובעקב המאם נה צמצם אור. אלהי ונראה לבני אדם ככוכב הנאמר בנבואה בלעם ולאורו הלכו האמוני במרם ידעוהו והשתחו לן. Vgl. Matth. 2, 2.

doch eher Israeliten genannt zu werden. Denn wir folgen den Lehren des Messias und seiner zwölf israelitischen Genossen, welche die Stelle der zwölf Stämme vertreten; auch folgten ja viele Israeliten jenen Zwölfen nach und bildeten gleichsam den Sauerteig für das Volk der Christen. So also haben wir uns des Vorzuges der Israeliten werth gezeigt, und uns ist die Macht und die Stärke in allen Ländern geworden. Alle Völker werden zu diesem Glauben gerufen und haben die Pflicht, ihm anzuhängen und den Messias und sein Holz, an dem er gehängt wurde, zu erheben und zu preisen, und dergleichen. Unsere Lehren und Sagenungen rühren von Simon, dem Genossen, her, aber wir lernen auch die Sagenungen der Tora, an deren wahrhaften Göttlichkeit wir keinen Zweifel hegen. Es heißt ja auch im Evangelium unter den Reden des Messias: Ich bin nicht gekommen, irgend eines der Gebote der Kinder Israel und ihres Lehrers Moses aufzuheben, sondern ich bin gekommen, sie zu befestigen und zu bekräftigen.

5. Kufari. Hier ist für Vernunftthätigkeit gar kein Raum, ja die Vernunft verwirft das Meiste von dem Gesagten. Höchstens wenn es durch Anschauung und Selbsterfahrung so bewahrheitet wird, daß sich die Ueberzeugung dem Herzen aufdrängt, und man gar nicht umhin kann, das, wovon man sich überzeugt hat, nicht zu glauben, wird man durch künstliche Schlussfolgerungen sich nach und nach dahin bringen, daß das Unwahrscheinliche glaubhaft

שנקרא בני ישראל מקני שאנחנו הולכים אחרי דברי המשיח והבירוי מבני ישראל שנים עשר במקום השבטים ואחר כן הלכו עם רב מבני ישראל אחר השנים עשר ההם והיו כמחמצה לאומה הנוצרים והיינו אנו ראויים למעלה בני ישראל והיתה לנו הגבורה והעצמה בארצות וכל האומות נקראים אל האמונה הזאת ומצויים להדבק בה ולגדל ולרומם למשיח ולגדל אחעצואשר נחלה עליו והדומה לו והדינינו וחקינו ממצות שמעון ההבר וחקים מן התורה אשר אנו לומדים אותה ואין ספק באמינותה שהיא מאת האלהים וכבר בא באון גליון בדברי המשיח לא באתי לסתור מצוה ממצות בני ישראל וטשה נביאים אבל באתי לחוקם ולאמצם: 2. ה. אמר הכוזרי³ אין בכאן מקום לסברא⁴ אך הסברא מרחקת רוב הדברים האלה אך כאשר תחאמת הראיה והנסיון עד שיאמין בו כל הלב ולא ימצא דרך אחרת להאמין בוולת מה שנחברר אצלו יתחכם להקשה וינהלה לאט עד שיקרב

1) Der Apostel Petrus, dessen ursprünglicher Name Simon (Matth. 10, 2. Joh. 1, 42) mit dem Beinamen Kephas (כִּפָּא, der Fels) war und der hier als der bedeutendste und angesehenste der Apostel genannt wird.

2) Dieser Vers des Matth. 5, 17 wird auch im Talmud Sabbath 116^b angeführt: לא אמא למפחה מן אורייתא דמשה אתיהי (ולא) לאמוסי על אורייתא דמשה אתיהי. — Der wesentliche Inhalt dieses § ist von Simon Duran in Keschet u = Magen 3^b benutzt worden.

3) Gegen dieses Bekenntniß macht der König ein Doppeltes geltend, weshalb er sich nicht zur Annahme desselben entschließen könne. Erstens sei der Denktätigkeit hierbei der Weg abgeschnitten und wenn auch in Glaubenssachen diese Thätigkeit nicht immer die entscheidende Stimme abzugeben habe, so müsse doch zweitens für das hier in Rede stehende Dogma, das auf einem historischen Factum beruhen wolle, die Wahrheit des letzteren erst deutlich und unzweifelhaft befundet werden. Gerade auf diese historische Befundung der der jüdischen Religion zu Grunde liegenden Thatfachen wird im Buche Kufari an zahlreichen Stellen ein besonderer Werth gelegt.

4) כברא (כבר) ist der Act der geistigen Thätigkeit, in welchem über die Richtigkeit eines Satzes nur aus dieser selbst geurtheilt wird, das apriorische Element im Denken. Der abstracte Begriff dieser Geistes-thätigkeit wird dann auf das Resultat derselben übertragen, und so heißt כברא ein apriorisches Urtheil. Als solches kann die כבר sehr oft mit der Erfahrung (נסיון), mit dem als

erscheint. So machen es ja die Naturforscher, wenn sie wunderbare Naturerscheinungen wahrnehmen. Wenn man ihnen davon erzählte, ohne daß sie selbst sie sähen, so würden sie nicht daran glauben; nun sie aber selbst sehen, denken sie nach und suchen die Ursachen in den Sternen und geistigen Einflüssen, da sie ja doch ihre eigene Erfahrung nicht verleugnen können. Ich aber habe gar keine Veranlassung, daß von dir Gesagte anzuerkennen, da es mir ganz neu ist und ich nicht damit aufgewachsen bin. Vielmehr halte ich es für meine Pflicht, der vollkommenen Wahrheit nachzuforschen, bis ich ihr auf den Grund komme.

הרחוק ההוא כאשר יעשו הטבעיים בכחות המופלאים אשר הם רואים שאם יסופר להם עליהם מבלי ראותם מכחישים אותם וכאשר רואים אותם מתחכמים ושמים להם סבות מן הכוכבים והרוחניות ולא ידחו הראות אבל אני אינני מוצא דעתי נוחה לקבל הדברים האלה מפני שהם חדשים לי ולא גדלתי עליהן וחובה עלי לחקור בשלמות עד שאמצא העקר:

Hierauf rief er einen von den Weisen Ismael's und befragte ihn über seine Glaubenslehre und seine Handlungsweise. Dieser sagte: Wir glauben fest an die Einheit und Ewigkeit Gottes, daß die Welt erschaffen, daß alle Menschen von Adam stammen. Wir halten besonders alle Körperlichkeit (von Gott) fern, und wenn in unseren Schriften etwas derartiges vorkommt, so deuten wir es dahin, daß wir sagen, es sei im figurlichen Sinne aufzufassen, so daß es unserer Auffassung erleichtert werde. Wir bekennen, daß die Worte unseres Gesetzbuches Worte Gottes sind, und daß es an sich ein Beweis ist, den anzuerkennen wir die Pflicht haben, weil kein Mensch ein

ואחר כן קרא לחכם מחכמי ישמעאל ושאל אותו על חכמתו ומעשדו ואמר לו¹ אנהנו מקיימים האהדות והקדמות לאלהים ית' והחדוש לעולם והיחש אל אדם ונרחיק הגשמות בכלל ואם יראה ממנו שום דבר בדברינו נפרשהו² ונאמר כי הוא דרך העברה וקירוב לשכלנו עם הודאתינו³ כי ספר תורתנו דברי אלקים והוא בעצמו מופת החייבנו בקבולו בעבור עצמו⁴ מפני שאין אדם יכול לחבר ספר

notorisch Auerkannten (מפורסם) in Collision kommen und widerlegt werden. So lange dies nicht geschehen ist, behält das Resultat des reinen auf Vernunftwahrheiten gegründeten Denkens das Vorrecht vor jeder dem Menschen von außen her aufgedrungenen Sägung. Und auch bei eingetretenem Widerspruch des נסתר mit der סברה kann erst dann der menschliche Geist sich zur Ruhe geben (הרשב הדעת), wenn durch fortgesetzte Untersuchungen (התחכמה) der innere Zusammenklang der äußerlich sich widersprechenden Dinge klar geworden. Während nun eben der Rufari gegen das auf reine Speculation gegründete System des Philosophen seine unleugbare Erfahrung geltend machte, muß er hier und weiter hin (§ 8) auch dafür sorgen, daß der Vernunftthätigkeit nicht jeder Raum versperrt werde. — Statt התאמת hat Var. האמת.

1) Ueber diese treue Darstellung des mohammedanischen Glaubens gibt Meland (der diesen ganzen § in: De religione mohammedica libri duo, ed. altera Traj. a. Rheum 1717, p. 118 aufgenommen) folgendes Zeugniß: „Muß es nicht Erstaunen erregen, daß ein Jude den Inbegriff der mohammedanischen Lehre so klar dargestellt, während sich so viele Christen Mühe gegeben, die Erfindungen ihres Hirns oder die Beweise ihrer Unwissenheit der Welt als die wirkliche Lehre des Mohammedanismus aufzubringen?“

2) Vor נפרשהו liest Caspe noch die Worte: נשים לו מוצא.

3) Statt הודאתנו liest Var. נודה.

4) Var. חקו.

Buch wie dieses, ja auch nur einen Abschnitt, wie dessen Abschnitte, verfassen kann; ferner, daß unser Prophet das Siegel aller Propheten ist, daß er alle Gesetzbücher, die vor ihm waren, aufhebt, und daß er alle Völker zur ismaelitischen Religion ruft. Der Lohn des Gehorsamen ist, daß sein Geist in das Paradies kommt und an keiner Unannehmlichkeit, Essen, Trinken Liebesgenuß und was seine Seele begehrt, Mangel leide; die Strafe des Widerspenstigen, daß er in ein Feuer kommt, das nicht verlöscht und daß seine Schmerzen kein Ende nehmen.

6. Rufari. Wen man über göttliche Dinge belehren will, wen man überzeugen will, daß Gott mit einem Sterblichen spreche, während Jener das bestreitet, den muß man durch offenkundige, unwiderlegliche Thatfachen überzeugen. Auch dann wird er kaum glauben, daß der Schöpfer mit einem Menschen gesprochen. Und wenn euer Gesetzbuch ein Beweis für euch ist, so kann doch, da es arabisch ist, seine Beweisraft und sein Zeichen von einem Nichtaraber, wie ich, nicht erkannt werden, und wenn es mir vorgelesen würde, so könnte ich zwischen ihm und einem andern arabischen Buche nicht einen derartigen Unterschied wahrnehmen, daß ich es für einen Beweis anerkennen sollte.

7. Der Gelehrte antwortete: Es sind übrigens durch unseren Propheten auch Wunder vollbracht worden, die aber nicht als Beweis für die Annahme seiner Lehre aufgestellt wurden.

8. Rufari. Der menschliche Geist ist nicht geneigt, anzuerkennen, daß der Schöpfer in Beziehung zu einem Sterblichen steht, es sei denn durch ein Wunder, wodurch er Naturgesetze umkehrt, so daß man erkenne, daß das eben nur der vermöge, der die Dinge aus Nichts erschaffen; ferner muß die Sache vor Volksmassen geschehen, die es mit eigenen

אחר כמוהו ולא כפרשה¹ אהה מפרשיותיו² ושנביאנו³ הוא הותם הנביאים⁴ ומבטל כל תורה הקדומה לו⁵ וקורא כל האומות אל תורה ישמעאל וגמול השומעו השבת רוחו אל גופו בנן עדן ונעימות לא יחסר מאכל ומשתה ומשגל וכל אשר תאווה נפשו ועונש הממרה הליכתו אל אש לא חכבה ולא יחמו יסוריו לעולם⁵:

ו אמר לו⁶ הכוזרי מי שרוצין ליישר אותו בדבר האלהים ולברר אצלו כי האלהים מדבר עם בשר ודם והוא מרחיק זה צריך לברר אצלו דברים מפורסמים שאין מדה להם ולואי שיאמין עם זה כי הבורא דבר עם אדם ואם ספר תורתכם מופת לכם והוא בלשון ערבי אין מכיר מופתו והאות שלו לועז כמוני וכאשר יקרא באוני אינני מכירל בינו ובין זולתו מלשון הערבי עד שאאמין שהוא האות⁷:

ו אמר לו החכם וכבר נראו על ידו מופתים לא⁸ הושמו לאות בקבל תורתו:

ח אמר הכוזרי אין הדעת נוחה להודות שיש לבורא חברה עם בשר ודם כי אם במופת שמהפך בו טבע הדברים כדי שידע כי זה לא יוכל עליו אלא מי שברא הדברים מאין ושיהיה הענין ההוא לפני המונים

1) Var. נפרשה.

2) Eine im Koran nicht feststehende Nebenart. Vgl. Hottinger: Histor. Orient. p. 487 und Möbete Geschichte des Koran's S. 43.

3) Reland de rel. mohamm.: Demnach war er (Mohammed) das Siegel des Propheten, vorzüglich als alle Anderen und nach ihm wird kein Prophet mehr kommen. — Dasselbe Prädicat gibt Maimonides (Einl. zum Mischna-Commentar Pococke Porta Mosis S. 13) dem Maleachi.

4) Var. שקרמה.

5) Auch dieser Paragraph ist seinem wesentlichen Inhalt nach von Simon Duran in Rescheth u-Magen S. 18^a aufgenommen.

6) Var. hat hier und im Anfang des folgenden Paragr. nicht לו.

7) Var. hat die letzten vier Worte nicht. Ven. I hat שיאמין.

8) Var. לא אך.

Augen sehen, nicht aber dürfen sie durch Erzählung und Ueberlieferung davon wissen; sie müssen ferner die Sache untersuchen und wiederholten Prüfungen unterwerfen, so daß in keines Menschen Herz ein Zweifel entstehen kann, als sei hier Blendwerk oder Zauberei im Spiele. Auch dann wird ein Mensch kaum diese außerordentliche Thatfache fassen, daß der Schöpfer dieser und der anderen Welt und der Engel und des Himmels und der Richter in Beziehung trete mit diesem verächtlichen Stoffe, dem Menschen, mit ihm rede, seine Wünsche erfülle und seine Bitten bewillige.

9. Der Gelehrte. Es ist ja auch unser Gesetzbuch voll von Geschichten von Mose und den Israeliten, deren Wahrhaftigkeit unanfechtbar ist, z. B. von dem, was Gott an Pharao gethan, daß er das Meer gespalten, seine Auserwählten hindurchgeführt, diejenigen aber, denen er zürnte, darein versenkte, daß er den Israeliten Manna und Wachteln sendete, womit er sie vierzig Jahre lang in der Wüste speiste, daß er mit Mose am Berge Sinai gesprochen, dem Josua die Sonne stillstehen ließ, ihm gegen die Helden, die Söhne Anaks half; eben so erhält es sich mit noch älteren Begebenheiten, wie die Fluth, die Zerstörung von Sodom und Amora. Das sind ja bekannte und anerkannte Thatfachen, bei denen an Betrug oder Blendwerk in keiner Weise zu denken ist.

10. Kufari. Ich sehe, daß ich doch die Juden befragen muß, sie als den Ueberrest der Israeliten, welche doch, wie ich sehe, Beweisgrund und Stütze für alle Befenner des Glaubens sind, daß Gott eine Lehre auf Erden (mitgetheilt) habe. Da rief er einen jüdischen Gelehrten und befragte ihn um seinen Glauben.

יראוהו בעיניהם ולא יגיעם בספור ובקבלה ושיחקרו על הדבר ויבחנוהו בחינה אחר בחינה עד שלא יפול בלב אדם ספק כי יש¹ בו צד דמיון או צד כשפים² ולואי שחקבלנה הנפשות הדבר הגדול הזה שבזרא העולם הזה והעולם הבא והמלאכים והשמים והמאורים יתחבר אל החומר הנבזה הזה ר"ל האדם ושידבר עמו ויסלא משאלותיו ויעשה בקשותיו:

ט אמר החכם והלא ספר חורחנו מלא מדברי משה ובני ישראל ואין מדרה במה שעשה בפערה ושבקע את הים והציל את בחיריו וטבע את אשר קצף עליהם והוריד להם המן והשלוו אשר האכילם אחרי כן ארבעים שנה במדבר ושדבר עם משה בהר סיני והעמיד השמש ליהושע ועזר אותו על הגבורים בני ענק ומה שנעשה קודם לכן מן המבול ומהפכת סדום ועמורה הלא זה³ דבר ידוע ומפורסם ואין בכל זה צד סבא שהיה בתחבולה ולא בדמיון:⁴

י אמר הכוזרי אני רואה שצריך אני לשאול ליהודים מפני שהם שארית בני ישראל מפני שאני רואה שהם הטענה והראיה לכל בעל דת כי יש לבזר תורה בארץ ואחר כן קרא חכם מחכמי היהודים ושאל אותו על אמונתו:⁵

1) Var. שיש.

2) Man bemerkt leicht, daß der Kufari eben die Kriterien einer göttlichen Offenbarung anführt, welche der Meister später geltend macht.

3) Var. כל מה.

4) Bekanntlich ist der Koran voll Reminiscenzen aus der heiligen Schrift sowohl, als aus der Hagada, die er aber selten treu wiedergibt; vielmehr zeigt er durch Verstümmelung und andere Modificationen, daß der Verfasser keinesfalls die Originalquellen benutzt habe. Vgl. Geiger: Was hat Muhammed aus dem Judenthum entnommen? Bonn 1833, und Fleischer im Literaturbl. des Orients 1841, Nr. 66 ff.

5) Der Israelit ist nun der vierte, an welchen sich der König wendet, um über die wahre, gottgefällige Handlungsweise Aufschluß zu erhalten. Betrachtet man die Art, wie die Frage jedesmal ausgebrückt wird, so bemerkt man, daß der Philosoph und der Israelit um ihre אמנה, der Christ

11. Meister. Wir glauben an den Gott Abraham's, Isaac's und Jakob's, der die Israeliten aus Aegypten geführt mit Zeichen und Wundern und Versuchungen, sie in der Wüste gespeist, ihnen das Land Kanaan in Besitz gegeben, nachdem er sie unter großen Wundern durch das Meer und durch den Jordan geführt; daß er den Moses mit seiner Lehre gesandt, und nach ihm tausende von Propheten, die zur Befolgung seiner Lehre mahnten, guten Lohn denen versprochen, die sie beobachteten, harte Strafe denen, die den Gehorsam versagen würden. Wir glauben endlich an Alles, was in der Tora steht; doch das bedarf einer weitläufigen Auseinandersetzung.

12. Rufari. Ich war von Anfang an mit mir einig, einen Juden nicht zu befragen, weil ich von ihrer Herabgekommenheit und geistigen Versunkenheit überzeugt war, da ja Druck und Elend ihnen keine gute Eigenschaft gelassen. Hättest du nicht sagen müssen, Jude, daß du glaubest an den Schöpfer der Welt, an den, der sie ordnet und leitet, an den, der dich geschaffen, versorgt, und dergleichen Sätze, wie sie ja jeder vorbringt, der eine Religion bekennt und der um ihretwillen der Wahrheit und Rechtlichkeit nachstrebt, um dem Schöpfer in dessen Gerechtigkeit und Weisheit ähnlich zu werden?

13. Meister. Das, wovon du sprichst, ist die speculative Religion, zu der man durch Schlüsse gelangt und die mannigfache Zweifel in sich birgt.

י"א אמר לו החבר אנחנו מאמינים באלהי אברהם יצחק ויעקב המוציא את בני ישראל מצרים באותות ובמופתים ובמסות והמכלכלם במדבר והמנהיגם את ארץ כנען אחר אשר העבירם את הים והירדן במופתים גדולים ושלה משה בתורתו ואחר כן כמה אלפי נביאים אחריו מזהירים על תורתו מיעדים בגמול הטוב לשומרה ועונש הקשה לממרה אותה ואנחנו מאמינים בכל מה שכתוב בתורה והדברים ארוכים:

י"ב אמר הכוזרי מסכים הייתי שלא אשאל יהודי מפני שדעתי אבוד וכרם וחסרון עצתם כי השפלות והדלות לא עזבו להם מדה טובה והלא היה לך לומר היהודי כי אתה מאמין בבורא העולם ומסדרו ומנהיגו ובמי שבראך והטריפק¹ והדומה לספורים האלה אשר הוא² טענת כל מי שיש לו דת ובעבודה הוא רודף האמת והשווי להדמות לבורא בצדקו ובחכמתו:

י"ג אמר החבר זה שאתה אומר היא הדת ההקשית מביא אליה העיון ונכנסים בה ספקות רבות ואם

und der Muhammedaner um ihre חכמה ומוצא befragt werden. Hieraus geht nicht hervor, daß (wie Moscato will) der Verfasser den König absichtlich nur erst nach den Dogmen fragen läßt, um ihn dadurch in ein längeres Gespräch mit dem Meister zu verwickeln; das Gespräch spinnt sich aus sich selbst weiter fort; sondern daß wir unter חכמה die Summe von מוצא und חכמה zu verstehen haben. Ein weiteres Eingehen in den Gebrauch des Wortes חכמה bestätigt dies. Zuerst nämlich ist חכמה noch bloßes nomen actionis, d. h. drückt die bloße Handlung des Glaubens aus (vergl. I, 49). In's Concretum übergegangen und vorzüglich dem religiösen Gebiet anheim gefallen, drückt חכמה sowohl einen einzelnen Satz aus, den zu glauben man sich veranlaßt hält (I, 4. 60.), als auch den Complex dieser einzelnen Dogmen, ein Glaubenssystem (I, 25. 67. II, 1.), das sich aber nicht auf das bloß Theoretische (חכמה) beschränkt, sondern aus seinen für wahr angenommenen Grundsätzen seinen Befenner zu gewissen Handlungen (מוצא) verpflichtet. Näher dem biblischen Sprachgebrauche schließt sich an die Bedeutung: Glaubwürdigkeit (eig. Festigkeit, Verlässigkeit), die sowohl die bürgerliche Redlichkeit (I, 19.), als vorzüglich (wie meist in der Bibel) Religiosität I, 77. II, 2. 14) bezeichnet.

1) Var. במראך ומטריפק.

2) Ven. I היה. Var. הם.

Befragt du Philosophen darüber, so findest du, daß sie nicht über eine Handlung, nicht über eine Ansicht einig sind. Denn unter diesen Sätzen sind einige, für die sich ein Beweis führen läßt, bei andern geben sie eine genügende Ausführung, bei der man sich allenfalls beruhigt, bei noch anderen aber auch nicht einmal dieß, geschweige denn einen Beweis.

14. Rufari. Ich finde, daß deine Rede, Jude, von Anfang an gut war und bin jetzt geneigt weiter mit dir zu reden.

15. Meister. Der Anfang meiner Rede ist auch der Beweis, und zwar so zwingend, daß daneben kein Beweis irgend einer Art nöthig ist.

16. Rufari. Was heißt das?

17. Meister. Wenn du mir erlaubst, einige Vorbemerkungen zu machen, so will ich mich deutlicher erklären; denn ich sehe, daß meine Worte dir unverständlich sind und daher geringfügig erscheinen.

18. Rufari. Laß deine Vorbemerkungen hören.

19. Meister. Wenn man dir sagte, daß der König von Indien ein liebevoller Mann sei, der es verdient, daß man ihn erhebe, seinem Namen Ehre erweise und von seinen Thaten erzähle, und zwar (verdient) vermäge dessen, was du vernimmst von der Gerechtigkeit der Einwohner seines Landes, von ihren guten Sitten, ihrem redlichen Verkehr, hättest du dich verpflichtet gesehen, jener Ansicht beizustimmen und sie anzunehmen.

20. Rufari. Wie sollte ich dazu verpflichtet sein? Ich bin ja in Zweifel, ob die Gerechtigkeit der Bewohner aus ihnen selbst entspringt ganz ohne Mitwirkung eines Königs, oder ob sie die Gerechtigkeit der Einwirkung desselben verdanken, oder vielleicht beiden Einflüssen zugleich.

חשאל הפילוסופים עליה אינך מוצא אותם מסכימים על מעשה אחד ולא על דעת אחת מפני שהם טענות יש מהם מה שהם יכולים להעמיד עליהם מופת ומהם מה שיספיקו כם דבר שחתישב הדעת עליו ומהם מה שלא יספיקו כם כל שכן שיעמידו כם מופת: ¹

י"ד אמר הכוזרי רואה אני דברך היהודי טוב מפתחתו ² ואני רוצה עתה שאוסיף לדבר עמך:

ט"ו אמר החבר אבל פתיחת דברי היא המופת ועוד כי היא הראיה אין צריך עמה לא ראה ולא מופת:

ט"ז אמר הכוזרי ואיך הוא זה: י"ז אמר החבר אם חתן לי רשות להקדים לך הקדמות אבאר לך כי אני רואה דברי כבדים עליך ונקלים בעיניך:

י"ח אמר הכוזרי הקדם הקדמות ואשמעם:

י"ט אמר החבר אלו היו אומרים לך כי מלך הודו ³ איש חסד ראוי לרוממו ולתת כבוד לשמו ולספר מעשיו במה שגיע אליך מצדק אנשי ארצו ומדותם הטובות ושמשאם ומתנם כאמונה ההיית חייב בזה להגידו ולהאמינו: ⁴

כ אמר הכוזרי ואיך הייתי חייב בו ואני מסופק אם צדק אנשי הודו מעצמם ואין להם מלך או צדקם מהמת מלכם או אם משני הפנים יחד:

1) Vgl. die ähnlichen Aeußerungen des Meisters IV, 3. V, 14.

2) Oder: „daß deine jetzige Rede besser ist, als der Anfang derselben“. Vgl. Moscato.

3) Indien wird, als ein sehr entferntes Land, hier und unten § 109 für die betreffenden Gleichnisse verwendet. Vgl. auch die Bemerkung zu unten § 45.

4) Das Gleichniß hat zum Zweck, dem König zu zeigen, daß eine bloße apriorische Betrachtung der Natur und deren Ordnung, wie dieser sie in § 12 hingestellt haben wollte, zu keinem genügenden Resultate in der Erkenntniß Gottes führt, indem der König ja auch aus der Gerechtigkeit, und dem geordneten Staatswesen der Indier auf ihren König Schlüsse zu machen sich nicht erlaubt. — Einen solchen Schluß macht übrigens in einem ähnlichen Gleichnisse Maim. More I, 46.

21. Meister. Wenn nun aber Boten von ihm zu dir kämen mit indischen Geschenken, von denen du unzweifelhaft wüßtest, daß sie nur in Indien im königlichen Palaste zu finden sind, wenn sie ein Schreiben mitbrächten, das anerkanntermaßen von dem Könige selbst herrührt, dabei Heilmittel, die in der Krankheit dich heilen und in gesundem Zustande dich (vor Krankheit) schützen, tödliche Gifte für deine Gegner und Alle, die wider dich streiten, so daß du wider sie ausziehen und sie ohne Kriegswaffen tödten könntest, würdest du dich verpflichtet halten, auf ihn zu hören und sein Königthum anzuerkennen?

22. Rufari. Gewiß; dann wäre der erste Zweifel, ob die Bewohner von Indien einen König haben oder nicht, von mir gewichen, und ich könnte dann glauben, daß sein Reich und seine Worte in Beziehung zu mir treten.

23. Meister. Und wenn dich Jemand in Betreff seiner befragte, wie würdest du ihn beschreiben?

24. Rufari. Mit den Kennzeichen, die mir zuerst bewahrt wurden, und ich würde diejenigen hinzufügen, die mir erst zweifelhaft wurden und über die ich später Gewißheit erlangte.

25. Meister. In dieser Weise habe ich deine Frage beantwortet, und so sing auch Moses mit Pharaon zu sprechen an, da er zu ihm sagte, „der Gott der Hebräer“ habe ihn zu ihm geschickt, d. h. der Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's. In Betreff dieser war es eine bei allen Völkern anerkannte Thatsache, daß

כ"א אמר החבר ואם היו באים אליך שלוחיו בתשורות הודיות אינך מסתפק שאינם נמצאים אלא בארץ הודו בארמנות המלכים בכחב ספורסם שהוא מאתו ועמו רפואות שהם רופאות אותך מחליך ושומרות עליך בריאותך וסמי מות לשונאיך והנלחמים בך שאתה יוצא להם בהם וממית אותם מבלי כלי מלחמה¹ ההיית חייב להיות סר אל משמעתו² ואל עבודתו:

כ"ב אמר הכוזרי כן הוא והיה הספק הראשון סר ממני אם יש לאנשי הודו מלך אם לא והייתי או מאמין שמלכותו ודבריו נוגעים אלי:³

כ"ג אמר החבר ואם ישאלך השואל עליו במה תתאר אותו: כד אמר הכוזרי בתארים אשר התבררו אצלי ואחבר אליהם אשר היו ספק אצלי והתבררו כאלה האחרונים:⁴

כ"ה אמר החבר על הדרך הזה השיבוהיך כאשר שאלחני וכן פתח משה לדבר עם פרעה כשאמר לו אלהי העברים שלחני אליך ר"ל אלהי אברהם יצחק ויעקב מפני

1) Diese für das Vorhandensein eines indischen Königs und dann für seine Eigenschaften zeugenden Geschenke stehen in Parallele mit den Wohlthaten, die Gott den Israeliten erwiesen, um sie zur Erkenntniß seiner zu erheben. So ließe sich das königliche Schreiben mit dem vom Finger Gottes beschriebenen Tafeln (Exod. 32, 16. Deut. 9, 10), die Heilmittel mit den oft gegebenen Versprechungen von Gesundheit und Wohlstand (Exod. 15, 26. 23, 25 u. f. w.), die tödtlichen Gifte mit den Hornissen vergleichen, welche die Bewohner Palästina's tödten sollten (Exod. 23, 28. Deut. 7, 20. Jos. 24, 12).

2) Eine Phrase, die sich nur 1. Sam. 22, 14 wiederfindet, aber sich dem Sinne nach so von ihr unterscheidet, daß dort die ehrenvolle, an unserer Stelle die unterwürfige Seite des Hoflebens hervorgehoben wird, daher der Zusatz ודבריו נוגעים אלי.

3) Die Worte ואל עבודתו ודבריו נוגעים אלי sind eine Umschreibung des משמעתו, so daß der Sinn ist: Ich würde durch das, was ich von ihm gehört, überzeugt werden, daß ich seine Hoheit auf irgend eine Weise anerkennen habe.

4) Anwendung: Gott ist zuerst als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, dann aber in seinem besonderen Einflusse auf das von ihm ausgewählte Volk zu erkennen; in sofern nun dieser letztere Gesichtspunkt derjenige ist, von welchem aus die jüdische Religion als solche betrachtet werden muß, findet sich die Antwort des Meisters in § 11 gerechtfertigt.

Gott mit ihnen in Verbindung getreten, sie geleitet und ihnen Wunder erzeugt habe. Nicht aber sagte Moses: der Gott des Himmels und der Erde schickt mich, auch nicht: — Der mich und dich geschaffen. So sing Er selbst seine Rede an die Gesamtheit Israels an: „Ich bin der Ewige dein Gott, der ich dich aus dem Lande Aegypten geführt“ (Exodus 20, 2), und nicht: Ich bin der Schöpfer der Welt und euer Schöpfer. So habe denn auch ich, als du mich um meinen Glauben befragtest, gleich im Anfang das geantwortet, was zu glauben ich verpflichtet bin und mit mir die ganze Gemeinde Israels, die sich von der Wahrhaftigkeit jener Offenbarung zuerst durch eigene Anschauung, und später durch ununterbrochene Ueberlieferung, als welche der eigenen Wahrnehmung gleich steht, überzeugt hat.

26. Rufari. Ich finde also, daß eure Lehre nur euch gegeben ist und Andere gar nicht verpflichtet.

27. Meister. Ganz recht; und wer sich von den andern Völkern uns anschließt, der erhält seinen Theil von dem Gute, das der Schöpfer uns angedeihen läßt; aber gleich steht er uns nicht. Grundete sich die Verpflichtung auf die Tora darauf, daß er uns geschaffen, so würden alle Menschen, weiß wie schwarz, uns gleichgestellt sein, da sie Alle von ihm geschaffen sind. Wir aber sind darauf verpflichtet, weil er uns aus Aegypten geführt und uns seine Herrlichkeit offenbart hat; denn wir sind das Kleinod der Menschheit.

שהיה דברם מפורסם אצל האומות כי התחבר אליהם דבר האלהי והנהיג אותם ועשה נפלאות¹ ולא אמר אלהי השמים והארץ שלחני אלא לא בוראי ובוראך וכן פתח דבריו אל המון ישראל אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים ולא אמר אני בורא העולם ובוראכם² וכן פתחתי לך כאשר שאלתני על אמונתי השיבותיך. מה שאני חייב בו וחייבין בו כל קהל ישראל אשר התברר אצלם המעמד ההוא בראות עיניהם ואחר כן הקבלה הנמשכה שהיא כמראה העין:

כ"ו אמר הכוזרי אם כן אני רואה שתורתכם אינה נחונה כי אם לכם ואין חייב בה וולחכם: כ"ז אמר המחבר כן הוא לכל הנלזה אלינו מן האומות בפרט³ יגיעוהו מן הטובה אשר ייטיב הכורא אלינו אך לא יהיה שוה עמנו⁴ ואלו היה חיוב התורה מפני שבראנו היה שוה בה כל אדם הלבן והשחור משתווים עמנו כי הכל בריאותו אך אנו חייבים בה⁵ מפני שהוציאנו ממצרים והתחברות כבודו אלינו מפני שאנחנו הסגולה⁶ מבני אדם:

1) Vgl. Nachman. in der Rede תמימה ה' תורה (ed. Jell. S. 7): וכן כשאמר פרעה כי ה' אשר אשמע: בקולו לפי שהיה שם מחדש נגלה עתה ע"י אבי הנביאים השיבו אלהי העברים נקרה עלינו כלומר אלהי אברהם יצחק ויעקב העברים הנודעים והמפורסמים שהם עבדי אלהי השמים ולא עבדי וכן פ' ר' אברהם.

2) Ibn-Esra zu Exod. 20, 2: Es fragte mich Jehuda ha-Levi (sel. And.), warum Gott gesagt habe: „der ich dich aus dem Lande Aegypten geführt“ und nicht: „der ich Himmel und Erde und auch dich geschaffen habe;“ die Antwort Ibn-Esra's enthält ungefähr das, was der Verfasser hier sagt, nämlich: in diesem Ausspruche liege eben die Verpflichtung Israels, die göttlichen Gebote zu befolgen. Aus der Vermischung dieser Stelle des Ibn-Esra mit der unsrigen erklärt sich die Ungenauigkeit in den Worten des Nachmanides in der Rede תמימה ה' תורה: וזכר: שאל זה ר' יהודה הלוי הפייט בספר שהיה מחבר או היתה השאלה מן החבר המידר מלך הכוזרי — למה אמר אשר הוצאתיך מארץ מצרים ולא אמר שבראתי שמים וארץ וכל צבאם מוצא עשה ה' — Aus dieser Auffassung des Anfangs der göttlichen Rede folgt die Aufstellung desselben als des ersten der Zehngebote, als einer עשה ה'.

3) בפרט fehlt in Vat.

4) So spricht der Meister den Profelyten die Gabe der Prophetie ab. Vgl. unten § 115 und die Bemerkung dazu.

5) Var. בתורה (בתורה) statt בה.

6) סגולה, das Aufbewahrte, Kostbare, der Schatz (1 Chr. 29, 3. Koh. 2, 8.), besonders von

28. Kufari. Du verwandelst dich ja plötzlich, wie ich sehe, Jude; deine Rede wird dürrer, nachdem sie so voll war.

29. Meister. Sei sie dürr oder voll, schenke mir deine Aufmerksamkeit, bis ich mich erklärt habe.

30. Kufari. Sprich, was du willst.

31. Meister. Das vegetabilische Leben hat als Kennzeichen Aufnahme von Nahrung, Wachsthum, Fortpflanzung, mit den dazu nöthigen Organen und sonstigen Erfordernissen; in dieser Kategorie sind eingegriffen Pflanzen und Thiere, ausgeschlossen die Erde, die Steine, Fossilien und Elemente.

32. Kufari. Dieser allgemeine Satz bedarf wohl einer specielleren Erklärung; aber richtig ist er.

33. Meister. Das animalische Leben umfaßt bloß alle lebenden Wesen; seine Kennzeichen sind:

כ"ח אמר הכוזרי אני רואה אותך מתהפך היהודי וכבר שב דבורך רוח אחר שהיה שמן: 1

כ"ט אמר החבר בין רוח בין שמן הרחב לי לבך עד שאפרש אותו: ל אמר הכוזרי אמור מה תרצה: ל"א אמר החבר כדון הענין הטבעי נחתיב לקיחה המון והגידול וההולדה וכוחותם וכל תנאיהם וההיחוד בזה הצמח ובעלי חיים מכלעדי האדמה והאבנים והמוצאים והיסודות:

ל"ב אמר הכוזרי זה כלל שצריך לפרוט אותו אבל אמת הוא:

ל"ג אמר החבר ובענין הנפשי התיחדו בעלי חיים כלם ונתחייבו

dem Verhältniß der Frommen (Mal. 3, 17) und des ganzen Israels zu Gott (Erob. 19, 5. Deut. 7, 6 14, 2. 26, 18. Ps. 135, 4). Diese Bedeutung hat es denn auch bei unserem Autor; er versteht nämlich darunter die Gemeinschaft derjenigen Menschen, welche durch richtige und wahre Erkenntniß Gottes sich vor anderen Menschen auszeichnen, und daher Männer Gottes, Volk Gottes genannt zu werden verdienen, obgleich Gottes Macht sich über die ganze Welt erstreckt (י"י כל הארץ) Erob. 19, 5). Der Dialog geht jetzt nämlich zu der Lehre von der Erwählung Israels über, die in der historischen Begründung des Judenthums, der dieser erste Theil gewidmet ist, eine Hauptrolle spielt. Natürlich begegnet der Weise hier sowohl, als weiter unten (I, 94. 102. 112. II, 51.) dem heftigsten Sträuben des Nichtisraeliten, diese Bevorzugung Israels anzuerkennen, und zwar aus einem innern Grunde, da die Vorsehung Gottes sich über alle Menschen erstreckt, und aus einem äußern, da doch die Juden das gedrückteste und am wenigsten geachtete Volk seien (I, 112 ff.). Wenn es aber einerseits in der Natur einer jeden Religion, die ihrem Befenner mehr als das Resultat philosophischer Deductionen bietet, also in der Natur einer jeden als geoffenbart geglaubten Religion liegt, sich ausschließend ihren Nichtbekennern gegenüber zu stellen, so dürfte andererseits das einmal feststehende Factum der Erwählung kaum auf eine leichtere und natürlichere Weise mit den Forderungen der Vernunft ausgeöhnt werden können, als auf die, welche unser Autor befolgt, und vorzüglich I, 95 entwickelt. Indem wir uns bis dahin vorbehalten, in das Einzelne einzugehen, begnügen wir uns für jetzt, den Anstalten, welche jene Entwicklung vorzubereiten haben, schrittweise zu folgen. Und zwar bestehen diese zuerst in historischer Feststellung des Factums (bis § 68), im Beweise der Möglichkeit und Nothwendigkeit der Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen (bis § 80), und endlich in Auseinanderlegung des wahren Begriffes der Erwählung, als worin eben jene Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen vermittelt durch die Tora sichtbar geworden; hieran schließen sich noch einige Betrachtungen über das Verhältniß des Nichtisraeliten zur Tora.

1) Wenn dem König im Anfange (§ 14) die israelitische Gotteslehre als eine solche sich gezeigt, der man sich bereitwillig anschließen müsse, so scheint sie sich ihm jetzt auf die Begriffe eines engherzig auf sein Wissen stolzen Volkes zusammenzuziehen, und daher aus einer fetten eine dürrer zu werden.

2) In der That verlangt und erhält der König (V, 11 ff.) eine nähere Auseinanderlegung dieser Begriffe; vgl. die Bemerkungen daselbst.

Bewegung, Willensäußerung, Eigenschaften, äußere und innere Sinne, Begierden u. dgl.

34. Rufari. Auch das ist offenbar und unwiderleglich.

35. Meister. In die Kategorie des intellectuellen Sein's gehört von allen Lebenden nur der Mensch; charakteristisch für dasselbe sind sittliche, ökonomische und politische Thätigkeit und sonstige Ordnungen und leitende Institutionen.

36. Rufari. Auch das ist richtig.

37. Meister. Welche Stufe hältst du nun höher als diese?

38. Rufari. Die Stufe großer Gelehrten.

39. Meister. Ich spreche hier nur von wesentlich verschiedenen Stufen, wie die Pflanze vom Stein und der Mensch vom Thiere. Aber Verschiedenheiten von mehr und minder sind unzählig, weil es eben zufällige Verschiedenheiten sind, die keine eigentliche Stufe begründen.

40. Rufari. Nun dann gibt es unter den sinnlich wahrnehmbaren Wesen keine höhere Stufe als die des Menschen.

41. Meister. Wenn sich nun ein Mensch fände, der in's Feuer hineingeht, ohne sich zu schädigen, der ohne Speise wäre und doch nicht hungerte, der einen Glanz um sich verbreitete, den kein Auge ertragen kann, der nicht krank und nicht schwach wird, der, am Ende seiner Tage angelangt, nach eigenem Willen stirbt, wie einer, der sein Lager besteigt, um zu schlafen und zu einer genau bestimmten Stunde einschläft, dabei mit dem Wissen vom Vergangenen und vom Zukünftigen, von dem, was war und was sein wird, müßte nicht eine solche Stufe sich von der anderen Menschen wesentlich unterscheiden?

מהם תנועות וחפצים ומדות וחושם נראים ונסתרים ותאוות וזולת אלה: ל"ד אמר הכוזרי גם זה מבואר אין דרך לדחותו:

ל"ה אמר החבר ובדין הענין השכלי התיחד המדבר מכל החיים והתחייב ממנו כל תקון המדות והמעון והמדינה ושאר הנהגות ונמוסים מנהיגים¹:

ל"ו אמר הכוזרי גם זה אמת: ל"ז אמר המחבר ואינו מדרגה אחת חושב למעלה מזה: ל"ח אמר הכוזרי מעלת החכמים הגדולים:

ל"ט אמר החבר איני רוצה לומר אלא מעלה חפירה את בעליה פרידה עצמית כהפרד² הצמח מן הדומם והפרד האדם מן הבהמה אבל הפרידה ברב ומעט אין לה תכלית מפני שהיא פרידה מקרית ואינה מעלה על דרך אמת:

מ אמר הכוזרי אם כן אין מעלה במורגשים יחידה על מעלה בני אדם:

מ"א אמר החבר ואם ימצא אדם שיבא באש ולא יזוק בו ויעמוד מבלי מאכל ולא ירעב ויהיה לפניו זוהר שאין העין יכולה להסתכל בו ולא יחלה ולא יחלש וכאשר יגיע אל תכלית ימיו ימות לרצונו כמי שיעלה על מטתו לישן וישן בעת ידוע ובשעה ידועה עס ידועה העבר והעתיד מה שהיה ומה שיהיה הלא המעלה הזאת נפרדת בעצמה ממעלת בני אדם.³

1) Der Mensch als das *ζῷον πολιτικόν* hat die Bestimmung, das Sittliche im Einzelnen und für die Gesellschaft zu fördern, daher der Autor hier vom aristotel. Standpunkte aus die Pflichten der Ethik, Deconomik und Politik dem Menschen zuschreibt. — Statt מנהיגים liest Var. מנהיגים.

2) Wörtlich: „Ich will nichts sagen als eine Stufe, (welche) trennt ihren Besitzer wesentliche Trennung, wie getrennt ist“ u. s. w., also keine quantitative, sondern qualitative Verschiedenheit.

3) Wie man leicht sieht, beziehen sich alle diese Prädicate auf Moses, der sich auf dem Berge Sinai in das die Herrlichkeit Gottes umhüllende Feuer begibt (Exod. 19, 18. 20, 18. 24, 17. 18).

42. Rufari. Das ist eine Stufe göttlicher, engelhafter Wesen, wenn sie sich findet; das ist eine göttliche Kategorie, nicht eine intellectuelle, nicht animalische, nicht vegetabilische.

43. Meister. Das ist ein Theil der Merkmale unseres Propheten, durch den, wie Niemand bestreitet, der Volksmenge der Vertheilung des göttlichen Wesens mit ihr sichtbar vermittelt wurde (durch den sie erfuhr), daß sie einen Gott habe, der sie nach seinem Willen leitet, und Jedem nach seinen Wegen, nach der Frucht seiner Thaten, nach Gehorsam und Ungehorsam vergilt. Er war es, der Verborgenes ihnen enthüllte, der ihnen mittheilte, wie die Welt erschaffen worden, wie die Menschen vor der Sündfluth sich fortpflanzten als Abkömmlinge Adam's, die Geschichte der Sündfluth, die Abstammung der sieben Nationen von Sem, Ham und Jafet, den Söhnen Noah's, wie die Sprachen auseinandergingen, wie die Völker verschiedene Wohnsitze suchten, wie Handwerke erfunden und Staaten gegründet wurden, endlich die Jahre der Welt von Adam bis jetzt.

44. Rufari. Das wäre wunderbar, wenn ihr eine feste Zeitrechnung von der Erschaffung der Welt an hättet.

45. Meister. Wir zählen danach und findet keine Differenz auch nur zwischen zwei Juden von Indien bis Aethiopien Statt.

der daseibst vierzig Tage und Nächte ohne Speise und Trank zubringt (Exod. 34, 28. Deut. 9, 9. 18), dessen Glanz, da er herunterkommt, von keinem Menschen ertragen werden kann (Ex. 34, 29 ff.), der mit vollem Bewußtsein und ungeschwächter Kraft stirbt (Deut. 34, 7), nachdem er seinem Volke den prophetischen Segen (Deut. 33. vgl. 32) erteilt hat.

1) Das hatten ja auch der Christ und der Muhammedaner zugegeben (oben § 4 und 9).

2) Var. läßt diese fünf Worte aus.

3) Nach einer alten Annahme stammen von Noah's Söhnen sieben Nationen ab, und zwar von Japhet 14, von Cham 30 und von Sem 26. Vgl. Palachot Gebolot 142^a. Afarja de Koffi Meor Enajim c. 57 p. 455 ed. Cassel). Daher die sieben Sprachen Megilla 13^b. T. J. Deut. 27, 8. — Ueber die sieben Jünger Lucas 15, 1 vgl. Strauß Leben Jesu Th. I, Cap. 5, § 34, S. 633 ff.

4) מחר ועד כש nach Vorgang von Esth. 1, 1 schon im Talmud Megilla 1^a angewendet, um die größte Ausdehnung zu bezeichnen; so auch hier, obgleich der in Spanien lebende Autor sich außerhalb dieser Gränzpunkte wissen mußte (eben so wendet Elobi [Maase Elob p. 40] diese Redensart an). — Der Autor meint die jetzt gewöhnliche Aera nach Erschaffung der Welt, deren Gebrauch wohl der nachtalmudischen Zeit zuschreiben ist. Diese Aera (hauptsächlich auf die Berechnungen im Sefer Olam gegründet) ist in der That allgemein recipirt, obgleich die chronologischen Schwierigkeiten, die sich bei manchen Zeiträumen darbieten, von Verschiedenen auf verschiedene Weise gelöst werden. Vgl. Meor Enajim, dessen dritter Theil (Zemot Olam von c. 29 an), so wie der Majref la-Refej sich hauptsächlich mit diesen Untersuchungen beschäftigt.

מ"ב אמר הכוזרי אבל המעלה הואת אלהית מלאכותית אם היא נמצאת וזה מדין הענין האלהי לא מן השכלי ולא מן הנפשי ולא הטבעי:

מ"ג אמר החבר אלה קצת תארי הנביא שלנו אשר אין עליו הולק¹ אשר נראה על ידו להמון התחברות הדבר האלהי בהם ושיש להם אלה מנהיגם כרצונם ולחת לאיש כדרכו וכפרי מעלליהם וכפי עבודתם והמרותם והגיד להם הנעלם והודיע איך היה חרש העולם ויחס בני אדם קודם המבול היאך נתיחסו אל אדם והאיך היה יחס המבול ויחס השבעים אומות² אל שם חם ויפת בני נח והיאך נפרדו הלשונות ואיך שכנו והיאך צמחו המלאכות ובנין המדינות ושני העולם מאדם ועד עתה:

מ"ד אמר הכוזרי גם זה חסה אם יש אצלכם מנין ברור מבריאח העולם:

מ"ה אמר החבר בו אנו מונים ואין בין שני היהודים מחלקת מהודו ועד כש⁴:

46. Rufari. Nun, wie viel zählt ihr jetzt?

47. Meister. Viertausend und fünf hundert. Der specielle Nachweis hierüber findet sich in unserem Pentateuch, an der Lebensdauer des Adam, Seth, Enosch, dann des Noach, des Sem, Eber, des Abraham, Isaak, Jakob herunter bis Moses. Die Genannten waren der Kern der Menschheit und deren Kleinod, und hatten jeder einen (ihnen ähnlichen) Sohn, während die andern, als Schalen, den Vätern nicht glichen und der göttlichen Einwirkung nicht gewürdigt wurden. An solche göttliche Menschen wurde die Zählung angelehnt; es waren Einzelne, und keine Mehrheit, bis Jakob, unser Vater, zwölf Söhne zeugte, die alle des göttlichen Geistes würdig erschienen, so daß eine immer größere Gemeinschaft dieses Geistes theilhaftig wurde. Nach ihnen wurde gezählt; die Lebensdauer der Alten haben wir von Moses empfangen und wissen auch, wie lange es von Moses bis jetzt ist.

48. Rufari. Diese Specialisirung verbannt jeden bösen Gedanken aus dem Herzen, als hätte Lüge oder willkürliche Vereinbarung hier Statt gehabt; denn über so etwas können sich kaum zehn Menschen einigen, ohne daß sie in Widerspruch geriethen und so die geheime Quelle dieser Vereinbarung aufdeckten, oder denjenigen widerlegen könnten, der ihnen so etwas als Wahrheit aufdrängen wollte; um wie viel mehr

מ"ו אמר הכוזרי וכמה אחם
טונין היום:

מ"ו אמר החבר ארבע אלפים וחמש מאות¹ ופרטם מבואר בספר החומש שלנו מימות אדם ושה ואנוש עד נח עד שם ועבר אל אברהם יצחק ויעקב עד משה ואלה² היו לב האדם וסגולתו ולכל אחד מהם היו בנים והשאר כקלפות אינם דומים לאבות ולא התחבר בהם הענין האלהי ונמנה המנין לאלה האלהיים והיו יחידים ולא רבים עד שהוליד יעקב אבינו שנים עשר שבטים כלם ראויים לענין האלהי ושבה האלהות בקהל רב ובהם היה המנין ואנחנו קבלנו מניין שני הקדמונים ממשה ונרע מה שיש ממשה ועד עתה:

מ"ח אמר הכוזרי והפרט כרחיק המחשבה הרעה מן הלב מהכוב וההסכמה³ כי דבר כזה אי אפשר שיסכימו אליו עשרה מבלי שיחבבלו ויגלו סוד הסכמותם או ידחו דברי כי שרצה לברר אצלם דבר כזה

1) Diese Angabe setzt uns in den Stand, das Jahr zu bestimmen, in welchem dies Buch geschrieben ist. Da der Autor oben (§ 1 Anf.) das Gespräch vor vierhundert Jahren gehalten wissen will, so ergibt sich, daß er es $4500 + 400 = 4900$ nach Erschaffung der Welt, 1140 n. Chr. verfaßt hat.

2) In diesen pflanzte sich das Göttliche von Adam aus fort; sie waren Erben dessen, was ihn in höherem Sinne zum Menschen machte, und heißen daher *בנים עֲהָרָא* Söhne Adam's, während die übrigen Söhne sich von dem *רֵיחַ אֱלֹהִים* der res divina los sagten und sich zu jenen wie die Schale zum Kern verhielten. — Die Reihe dieser der Segulla angehörenden Nachkommen Adam's ist in obigem Texte nicht vollständig (von den Geschlechtern vor Noach sind nur Adam, Set, Enosch erwähnt, wie auch Nachman. zu Gen. c. 6 Anf. nach Bereschit Rabba); sie sollte alle diejenigen umschließen, deren Namen und Lebensjahre in den Geschlechtsregistern Genesis 5 u. 11 angegeben werden, während die *קְלִמָּה* unter „Söhne und Töchter“, die noch gezeugt wurden, begriffen ist. In ähnlicher Weise wie unser Autor, der seine Ansicht später (I, 95. III, 17) weiter entwickelt, sprechen sich Nachmanides Gen. c. 6., Salomo b. Abbat zu Taan. 5^b (יעקב אב בני לא מה³) und Asaria de Rosfi Meor, Enajim c. 17 (p. 221 ed. Cassel, wo in der 3. Zeile v. u. מ"ו st. מ"י und in der letzten Zeile der Anm. מ"י st. י' zu lesen ist), den auch Schalschelet Ha-Rabbala zu Anfang (ש"א שהכחוב לא הש לקובי וכו') benutzt, aus, während Maim. More II, 47 eine andere Ansicht hat, die sich indeß (nach der Auffassung von Gen. 5, 3 im More I, 7) mit der unseres Autors vereinigen ließe.

3) Auf diese speciellen Angaben legt auch Maim. III, 50 für die Bewahrheitung biblischer Erzählungen einen besonderen Werth.

bei so großen Massen; die Zahl ist auch nicht so groß, daß sie der Lüge und dem Betrüge leicht zugänglich wäre.

49. Meister. Unser Vater Abraham lebte ja selbst im Zeitalter der Sprachentrennung, bei der er mit seinen Verwandten in der Sprache seines Ahnen, Eber's, verblieb und daher der Hebräer heißt. Vierhundert Jahre nach ihm trat Moses auf, als die Welt voll war von Kenntniß des Himmels und der Erde; und als er zu Pharao kam, forschten ihn die Gelehrten Aegyptens und diejenigen der Israeliten aus, weil sie ihm nicht vollkommen glaubten, daß der Schöpfer mit Menschen gesprochen habe, bis er sie seine Worte in den Zehngeboten hören ließ. So stand sein eigenes Volk zu ihm, nicht aus Thorheit, sondern aus Weisheit, weil sie sich vor Kunstgriffen, begründet auf Kenntniß höherer, astrologischer Kräfte, fürchteten, die freilich bei näherer Prüfung nicht Stand halten, weil sie wie Nachgemachtes sind, während der Gottesgeist wie geläutertes Gold sich immer klarer herausstellt. Wie läßt es sich auch denken, man habe ihnen vorspiegeln können, daß sämtliche Sprachen, die fünfhundert Jahre vor ihnen waren, nur die Sprache Eber's waren, und daß diese in Babylon zur Zeit Peleg's sich getrennt habe, daß diese und jene Nation von Sem, diese und jene von Cham abstamme, und eben solches von ihren Vätern? Ist es wohl möglich, daß uns heute Jemand eine Unwahrheit in Betreff der Abstammung bekannter Nationen, in Betreff ihrer Geschichte und Sprache vorbringen könnte, wenn die Sache noch nicht einmal fünfhundert Jahre her ist?

50. Rufari. Dies ist nicht möglich, geschweige denn Jenes. Nach fünfhundert Jahren findet man noch wissenschaftliche Werke von der eigenen Hand-

כל שכן המונים רבים והמנין קרוב אין הכוב והשקר יכול להכנס עליו: מ"ט אמר החבר אבל אברהם אבינו היה עצמו בדור הפלגה¹ ונשאר הוא וקרוביו בלשון עבר אבי אביו ולזה נקרא עברי² ובא משה אחריו לארבע מאות שנה³ והעולם מלא מחכמת שמים וארץ ובא אל פרעה וחכמי מצרים וחכמי בני ישראל חוקרים עליו על אשר לא האמינו לו אמונה שלימה כי הבורא מדבר עם אדם עד שהשמיים דבריו בעשרת הדברים וכן היו עמו עמו ולא מסכלותם אבל מחכמתם מיראתם החבולות ההכמות השמימיות בעבור הכוכבים וזולתם מאשר לא יעמדו למחקר מפני שהם כמו דבר המוסיף והענין האלהי כוהב המוסיף הולך ומוסיף ואיך יעלה ברעת שידומה אצלם כי הלשונות אשר היו לפניהם חמש מאות שנה⁴ היו לשון עבר לבדה ונפלגה בככל בימי פלג ויחס אומה כדוכר אל שם ואומה כדוכר אל חם⁵ וארצותם כך היתכן לאדם היום לאמת אצלינו כוב ביחס אומות מפורסמות ובדבריהם בלשונותם ויהיה הדבר פחות מחמש מאות שנה:

נ אמר הכוזרי זה לא יתכן ואיך יתכן זה ואנחנו מוצאים החכמות בכתב ידי מחבריהם מחמש מאות

1) Bekanntlich werden die Worte הארץ נפלה הארץ (Gen. 11, 25) auf die Sprachentrennung in Babel bezogen und die Zeit דור הפלגה genannt. Da Peleg 1996 Erschaffung d. W. starb und Abraham im J. 1948 geboren wurde, so war letzterer beim Tode des Ersteren 48 Jahre alt.

2) Vergl. unten II, 68.

3) Siehe Anmerk. 4.

4) Eine runde Zahl, die der recipirten ungefähr gleichkommt. Nimmt man nämlich nach der Meinung der Rabbinen, die hier zu Grunde gelegt werden muß, die Zeit von der Geburt Isaaq's bis zum Auszug aus Aegypten (400 Jahren Raschi Gen. 15, 13. Exod. 12, 40), so wären von der Geburt des um 100 Jahre älteren Abraham bis eben dahin 500 Jahre verfloßen gewesen, und da Abraham schon zur Zeit der Sprachentrennung lebte, so konnte mit Recht das eine Mal 400, das andere Mal 500 Jahre gesagt werden.

5) Ven. II setzt hier noch zu: ויחס אומה כך וכך אל יפת.

schrift der Verfasser, und was nicht über fünfhundert Jahre alt ist, entzieht sich bei genealogischen Nachrichten, bei Sprachen und Schriften nicht der Entdeckung einer Fälschung.

51. Meister. Wie hätten sie nicht dem Moses widersprochen? Sein eigenes Volk setzte Mißtrauen in seine Worte, um wie viel mehr die Fremden.

52. Rusari. Diese Dinge kann man als feste und begründete Ueberlieferung bezeichnen.

53. Meister. Glaubst du, daß die Sprachen von jeher, ohne Anfang sind?

54. Rusari. Freilich haben sie einen Anfang, und zwar einen conventionellen, was daraus hervorgeht, daß sie aus Hauptwörtern, Zeitwörtern und Partikeln bestehen, die sich wieder aus Buchstaben, die von den Sprachorganen kommen, zusammensetzen.

55. Meister. Hast du je Jemanden gesehen oder von ihm gehört, der sich eine Sprache ausgedacht?

56. Rusari. Nicht gesehen, noch gehört. Ohne Zweifel sind die Menschen in irgend einem Zeitalter dazu gelangt, während vorher eben noch nicht ein bestimmtes Volk sich über eine bestimmte Sprache geeinigt hatte.

57. Meister. Hast du je von einem Volke gehört, das in Betreff der Woche abweiche, in sofern sie mit dem ersten Tage anfängt und mit dem Sabbat schließt? Ist es möglich, daß hierin die Bewohner

shna undbr mi shah ha-ma shna la ya'avor ha-kov al ha-gלות כמו היחסים והלשונות והכתיבות:

נא אמר החבר והיאך לא היו חולקים על משה במה שאמר והיו עמו חובעים אותו כל שכן וולחם: נ"ב אמר הכוזרי אלה דברים מקובלים חוקים ומיוסדים:

נ"ג אמר החבר אחתה רואה שהלשונות קדומות אין להם תחלה: נ"ד אמר הכוזרי אבל הם חדשות מוסכם עליהם מורה על זה חבורם מן השמות והפעלים והמלות והם מן האותיות הלקוחות ממוצאי הדבור:

נ"ה אמר החבר הראית בורה לשון מלבו או שמעת עלי:

נ"ו אמר הכוזרי לא ראיתי ולא שמעתי ואין ספק שהגיעו אליה² ברור מהדורות ולא³ היתה קודם לשון שהסכימו עליה מהסכמת עם מבלתי עם על לשון מבלתי לשון: נ"ז אמר החבר השמעת על אומה שחולקת בשבוע הירוע שהתחלתו מיום ראשון והשלמתו

1) Zu den bisherigen Beweisen für die Wahrhaftigkeit der mosaischen Erzählungen über den Ursprung des Menschengeschlechts werden noch zwei hinzugefügt. Erstens: Die Sprache. Es sind die Sprachen nicht instinctmäßig (טבעית) entstanden, sondern sie weisen durch ihre Zusammensetzung aus Hauptwörtern, Zeitwörtern, Partikeln (die bei den Arabern gewöhnliche Einteilung der Redetheile), die wieder aus Buchstaben, wie die Sprachorgane sie geben, zusammengesetzt sind, darauf hin, daß sie durch gemeinsame Reflexion (הכנסה) entstanden sind; da sich nun Niemand aus sich selbst eine Sprache ersinnt, also keine Sprache plötzlich entsteht, so setzt dies die gemeinsame Abstammung aller Sprachen von einer voraus, und zwar der hebräischen, [die übrigens der Autor (IV, 25) eine von Gott dem Menschen gelehrt nennt (s. unsere Bemerkung daselbst)], so daß diese in sofern nicht *טבעית* *אלה* *אלה*, *אלה* *אלה*, aber auch nicht *טבעית* ist]. Vergl. übrigens More II, 39. Verfontines Milhamot VI, 1, 15. Simon Duran: Magen Abot 96 b, der unseren Autor hierbei anführt.

2) Statt שהגיע אליה hat Var. שהיה.

3) Umschreibung des Pronomen: Irgend ein, dem arabischen Sprachgebrauche nachgebildet (Sacy gramm. ar. II, 881). So oben § 5 *הם מתבכי*, unten § 72: *כה מהותה* irgend eine Kraft, § 79: *כלי מן הכלים* irgend ein Gefäß, § 97 u. f. w. Dagegen dient die Fügung *עם מבלתי* oder *עם מבלתי לשון*, oder *עם מבלתי צמה* (II, 10) dazu, gerade diesen Gegenstand als von den anderen seines Gleichen unterschieden hinzustellen.

von Zin mit denen der westlichen Inseln übereinstimmen, wenn nicht ein gemeinsamer Anfang, gemeinschaftliche Verabredung gewesen?

58. Rufari. Das wäre nur möglich bei einer Verabredung aller Völker und das ist undenkbar; oder es müssen alle Menschen Abstammlinge Adam's oder Noah's oder sonst Jemandes sein, und sie hätten die Woche von ihrem Stammvater übernommen.

59. Meister. Das habe ich nur hören wollen. So stimmen auch alle Menschen, im Osten und im Westen, in Betreff der Zahl Zehn überein; welche Nothwendigkeit brachte sie darauf, die Zahl Zehn zu Grunde zu legen, wenn es nicht die Uebersieferung von dem, der damit anfang, war?

60. Rufari. Macht dir dies nicht deinen Glauben verdächtig, daß man von den Bewohnern Indiens erzählt, es gäbe bei ihnen Ortschaften und Gebäude, die, wie sie überzeugt sind, hunderttausende von Jahren alt sind.

בשבת¹ היתכן שישו בזה אנשי הצין עם אנשי אי המערב² מבלי התחלה והקלה והסכמה:

נ"ח אמר הכוזרי לא יתכן זה אלא בהסכמה מן הכל וזה רחוק או שיהיו המדברים כלם בני אדם או בני נח או זולתם ויהיה השבוע אצלם מקובל מאביהם:

נ"ט אמר החבר זה רציתי לשמוע וכן מנין העשרה הסכים כל אדם עליו במורה ובמערב אי זה טבע יביא לעמוד בעשרה אלא שהוא מקובל ממחיל בו³:

ס אמר הכוזרי ואיך לא יפגום עלך אמונתך ואח מה שאומרים על אנשי הודו כי יש מקומות אצלם ובנינים וברור אצלם כי יש להם מאות אלפי שנה⁴:

1) Auch später (II, 20) bringt der Autor den Umstand, daß alle Menschen, so weit und so lange man sie kenne, eine Woche von sieben Tagen haben, als Beweis für die Abstammung von Einem Menschen. Indes wird eine solche Behauptung von der Geschichte nicht ganz bestätigt, da nicht nur die alten Perser die Woche nicht kannten und jedem Monatstage einen besondern Namen beilegte (Zdeler, Hdb. der Chronol. II, 516), sondern auch dem griechischen und römischen Kalender die Woche (*ἑβδομάς*), das auch für ein Jahrseven wie gebraucht wird, und *septimana* sind jüngeres Sprachgut) fremd war. Erst gegen das Ende der römischen Republik verbreitete sich mit anderen orientalischen Ideen, vorzugsweise aber mit dem ägyptischen Sternendienst die Feier des siebenten Tages, war aber zu Josephus Zeit so bekannt, daß (c. Ap. II, 39) sagen konnte, es sei keine römische, noch griechische Stadt, wohin sich nicht der Sabbat verbreitet hätte. Die Hauptstelle hierüber befindet sich im Diocassius 37, 18: „Daß man die Tage auf die sieben Gestirne, die man Planeten nennt, bezieht, ist eine Sitte, die sich seit nicht gar lange von den Aegyptern aus zu allen Menschen verbreitet hat. Die alten Griechen wußten, so viel mir bekannt ist, nichts von dieser Sitte; da sie nun aber sowohl bei andern Menschen, als auch bei den Römern einheimisch und gleichsam zu einer vaterländischen Sitte geworden ist, so will ich kurz darüber sprechen, wie und auf welche Weise es eingerichtet sei.“ Vgl. Zdeler Handb. I, S. 88. Ibn-Esra zu Exod. 16, 1 sagt, daß alle Völker von den Israeliten die Reihenfolge der Wochentage gelernt, mit Ausnahme der Inder, welche die Woche mit der Mittwoch beginnen. Simon Duran (Ragen Abot 96^a) nimmt beide Beweise (von der Woche und der Zehnzahl) ohne Weiteres auf. Vergl. dagegen More III, 43.

2) Vergl. II, 20.

3) Auf diesen Beweis kommt der Autor unten IV, 27 noch einmal zurück. Der Gedanke an die zehn Finger, der dort ihm nahe gelegt wird, läßt ihm das hebräische Zahlensystem dort nicht als ein *עין בכי* erscheinen.

4) Nach Bailly (Geschichte der Sternkunde) Th. I, S. 31, 124 ff. und Th. II, S. 33, 39 behaupten die Inder, ihr Staat habe 4,320,000 Jahre existirt, und theilen diese Zeit in 4 Hauptperioden. Erste Periode, der Unschuld, von 1,728,000 Jahre; zweite Periode 276000, dritte

61. Meister. Es würde mir dies meinen Glauben verdächtig machen, wenn es sich bei einer glaubwürdigen Nation, oder in einem allgemein anerkannten Buche, und dazu eine fest abgegränzte unbestrittene Zahl fände. Aber das ist ja nicht der Fall. Es ist ja eine unzuverlässige Nation, die von Nichts eine richtige Vorstellung hat; sie verlegen die Befürworter von Religionen ebenso durch solche Reden, wie sie dieselben durch ihre Bilder, Götzen und Zauberkünste kränken, indem sie sagen, daß diese ihnen Hilfe bringen, während sie diejenigen verachten, welche sagen, daß sie ein göttliches Buch besitzen. Sie haben auch wenig Bücher geschrieben, und zwar Einzelsehende, und lassen sich nur beschränkte Menschen von diesen Schriften bethören; dahin gehören einzelne astrologische Schriften, in denen von Zehntausenden von Jahren gesprochen wird; eben so die Bücher des

ס"א אמר החבר היה זה מפנים על אמונתי אלו נמצא זה באמונה מוהוקת או בספר שמסכימים עליו הכל מבלי מחלוקת במנין ידוע ולא ימצא זה אך הם אומה מופקרת ואין אצלם דבר ברור והם מכעיסים את אנשי התורות בכמו אלה הדברים כאשר הם מכעיסים אותם בצלמיהם ואליהם ותחבולותם ואומרים כי הם מועילים להם וכוונתם למי שאומר כי יש אצלו ספר מאת האלהים וחברו בזה ספרים מעטים חברים יחידים מכני אדם נפתח בהם מי שדעו קלה כקצת ספרי ההוברים שכוחים בהם מניני עשרת¹ אלפי שנים או כמו ספרי העבודה הנבטית² שזוכרים שם שמות ינבושאד³

Periode 864000 und das unglückliche Zeitalter Cali = von = gan von 422000 Jahren. Aehnlich schon Cicero de divinat. I, 19 von den Chaldäern: Condemnemus hos aut stultitiae aut vanitatis aut imprudentiae qui 470 millia annorum ut ipsi dicunt monumentis comprehensa continent.

1) Var. עשרה

2) עבודה הנבטית, Agricultur der Nabatäer, der alten Bewohner des peträischen Arabiens (Targ. Ez. 27, 21. נבט = קדר) Jos. Antiq. 1, 12 Man leitet diesen Namen gewöhnlich von נבית, dem ältesten Sohne Smaels (Gen. 25, 13. 28, 9. Jes. 60, 7) ab (wobei נ in ל übergegangen sei. S. Gef. Wb. u. d. W.), und erkennt somit (wie schon Hieron. Quaest. in Gen. II, d. 530. ed. Marc.) den arabischen Ursprung dieser Völkerschaft an. — In der Geschichte erscheinen die Nabatäer unter den Nachfolgern Alexanders d. Gr. (Diob. 19, 95), unter den Maccabäern, zur Zeit des Pompejus (Jos. Ant. 14, 1), des Cäsar u. s. w. und werden als ein kriegerisches, handeltreibendes Volk geschildert. Besonders blühte ihre Hauptstadt Petra das bibl. כלע, Hauptstadt der Edomiter (Jud. 1, 36. 2 Reg. 14, 7. Jes. 16, 1.), da sie sich durch ihre günstige Lage zum Zwischenhandel des Orients und des Occidents vortrefflich eignete (Diob. 3, 41. Plin. hist. nat. 6, 32). Das arabisch geschriebene Buch עבודה הנבטית (فلاحة النبطية), das von Maim. More III. 29, 30, 37, 36u = Esra Exod. 2, 10 (בספר עבודה האדמה הנקרא מלשון מצרים אל לשון קדרים) Nachmanides Einleit. zum Pent. und Gen. 11, 28 (כפר עבודה האכרים), und Anderen angeführt wird, handelt von dem Ackerbau im allgemeinsten Sinne in steter Verbindung mit dem Sternendienste, dem die Nabatäer ergeben waren und erzählt die verschiedenen höchst wunderbaren Einflüsse der Sterne auf das Wachsthum der Pflanzen. Der Verfasser (der fälschlich vorgibt, aus dem Aramäischen überfetzt zu haben) hieß Abn Bekr Achmed bei Ali Ibn Waschlah und lebte im Anfang des 10. Jahrhunderts. Nachdem Quatremère (Nouveau Journal Asiatique T. XV, p. 5—55, 97—137, 200—271) nach einem lückenhaften Pariser Codex dankenswerthe Aufschlüsse gegeben, hat Schwolson in neuester Zeit fernere Mittheilungen gemacht, die eine weitere Rectificirung durch Rénau und Guttschmidt erfahren haben. Vgl. Munk Le Guide III, p. 231 ff.

3) ינבושאד, Janbuschad (so nämlich schreibt Quatremère in dem oben angeführten Memoire p. 228 diesen Namen, und wir haben nicht gezögert, den Text danach zu ändern, da diese Cor-

nabatäischen Dienstes, in welchen die Namen Zambuschad, Zagrit, Roane erwähnt werden; Zambuschad sei der Lehrer Adam's gewesen u. dergl. m.

62. Rufari. Für den Fall, daß ich vom Standpunkte einer unzuverlässigen Nation und eines Volkes, das keine allgemein anerkannte Lehre besitzt, gegen dich gestritten, wäre deine Erwiderung richtig gewesen. Was aber sagst du zu den Philosophen, die in Folge ihrer gründlichen und scharfsinnigen Forschungen darin übereinstimmen, daß die Welt von jeher sei, also nicht seit zehntausend, nicht seit tausendmal-tausend Jahren, sondern überhaupt ohne allen Anfang?

63. Meister. Den Philosophen ist das nicht zu verargen, da sie zu einem Volke, den Griechen, gehören, die weder Wissenschaft, noch Religion aus Ueberlieferungen haben. Die Griechen sind ja Nachkommen Jafet's, die im Norden ihren Wohnsitz haben, während das von Adam her überlieferte Wissen, nämlich das vom Gottesgeist durchdrungene Wissen, sich nur bei den Nachkommen Sem's, des Kleinods Noah's, erhalten hat. Und dies Wissen ist seit Adam nicht von dem Kleinode gewichen und wird nicht weichen. Zu den Griechen hat sich das Wissen erst verpflanzt, seitdem sie sich zur Macht emporzuschwangen, und zwar von den Persern aus, zu denen es von den Chaldäern gekommen war. Damals standen unter ihnen die berühmten Philosophen auf, nicht früher und nicht später. Seitdem

וצגריה¹ ורואני² ואמרו כי הם קודם אדם ושינובושאד היה רבו של אדם תראשון והדומה לזה:

ס"ב אמר הכוזרי אמור כי טענתי עליך באומה המופקרת ובעם שאינם מסכימים על דעת אחת והיטבת החשובה בזה ומה האמר בפילוסופים והם כאשר הם מן המחקר והדרדוק והסכימו על הנצחות³ והקדמות לעולם ואין זה עשרת אלפים ולא אלפי אלפים אלא דבר שאין לו תחלה⁴:

ס"ג אמר החבר הפילוסופים אין להאשים אותם⁵ מפני שהם עם שלא נחלו חכמה ולא תורה מפני שהם יונים ויון מבני יפת השוכנים בצפון והחכמה שהיא ירושה מאדם והיא חכמה המוחזקת בכח אלהי איננה כי אם בורע שם⁶ שהיא סגולה נח לא פסקה החכמה ולא חפסוק. מן הסגולה ההיא מאדם ולא היתה החכמה ביון אלא מעת שגברו ונעתיקה החכמה אליהם מפרם ואל פרם מכשדים וקמו בהם הפילוסופים המפורסמים בימים ההם

ruption sich wohl aus dem Hebräischen ו und ד, nicht aber aus dem Arabischen, wo و und د, gar keine Ähnlichkeit haben, erklären läßt) lebte lange nach Zagrit (s. folg. Anm.) und fügte zu dessen Bemerkungen noch welche aus eigener Erfahrung bei. Er wird in dem oben angeführten Manuscript f. 65 r. genannt.

1) צגריה (Quatremère schreibt p. 227 Zagrit, also wahrscheinlich im Arabischen mit و beginnend) f. 40 v. 41 r. hat Abhandlungen über Ackerbau, Medicin u. s. w. geschrieben.

2) רואני (Quatremère liest p. 228 Raouta, so daß auch hier der Name corrumpt ist; doch findet diese Variante schon im arabischen Texte ihre Erklärung, da و und د sehr leicht zu verwechseln sind, nicht aber ن und ت, weswegen wir den hebräischen Text nicht geändert haben) vergl. f. 72, r. 110 r. war ein berühmter Arzt, der über Gifte geschrieben haben soll. Doch fehlt bei Q. die Bemerkung, daß diese drei vor Adam gelebt haben.

3) הנצחות fehlt in Var.

4) Einige editt. haben noch והכליה.

5) Salomo b. Abdrat (רשב"א) R. Q. I, 9: ואני איני מאשים אחד מן הפילוסופים בבטלם העיניים: האלו כלם לפי שלא יריחם דבר נבואי ולא קבלת חכם מהכמחים Gutachten viel Analogie mit den Ansichten des Autors darbietet.

6) Indem, wie unten I, 95 gesagt wird, die Semiten die gemäßigten Erbstücke zu ihrem Wohnsitz erhielten.

die Herrschaft an die Römer übergang, ist unter ihnen bis auf den heutigen Tag kein anerkannter Philosoph aufgetreten.

לא קודם לכן ולא לאחר מכן ומעת ששבה המלוכה לדומיים לא קם בהם פילוסוף מפורסם עד עתה¹:

64. Rufari. Nun folgt daraus, daß wir den Forschungen des Aristoteles kein Vertrauen schenken sollen?

ס"ד אמר הכוזרי יכי זה מהיב שלא נאמין לארסטו בחכמתו:

65. Meister. Ja, das folgt daraus; er mählte seinen Verstand und sein Denken ab, weil er keine Ueberlieferung von Jemandem erhielt, dessen Aussage er Glauben schenken konnte. Als er nun über Anfang und Ende der Welt nachdachte, konnte er sich eben so schwer in die Vorstellung von der Anfänglichkeit derselben hineindenken, wie ihm die Unerforschlichkeit schwer ankam. Endlich entschied sich sein

ס"ה אמר החבר כן מפני שהטריח את שכלו ומחשבתו בעבור שלא היתה בידו קבלה ממי שיאמין בהגדרתו וחשב בתחלת העולם וסופו והיה קשה על מחשבתו לצייר התחלה כאשר היה קשה גם כן הקדמות אך הכריע הקשותיו הנוטים אל הקדמות במחשבתו המופשטת

1) Die hier und unten II, 20. 66 geltend gemachte Ansicht, daß alle Wissenschaften eigentlich von den Hebräern herstammten und zwar von diesen zu den Chaldäern, von den Chaldäern zu den Persern, von diesen zu den Griechen und von da zu den Römern gekommen seien (wie nach Pesach. 119^a die materiellen Schätze von einem Volke zum andern gewandert sind, und ungefähr wie der Thron Salomo's nach den Ester-Targumen Auf.), diese Ansicht ist sehr alt und nicht bloß unter jüdischen Autoren verbreitet gewesen. Josephus Cap. II, stimmt mit Euseb. praep. evang. 9, 3 (der von Bibago im Derech Emuna II, 3 und Moscato zu Rufari II, 11 f. 115^a citirt wird) und mit Ibn Roschb הפלה ההפלה (bei Bibago a. a. O. und Munt le Guide I, p. 333 Anm. לא יספק אחד שהנה היו בבני ישראל חכמים רבים וזה גלוי מהספרים אשר ימצאו אצל בני ישראל ע"ה) überein. Vergl. Rabin. More I. 71 (und die Bemerkung Munt's) II, 11 und die in Teüda be-Jisrael p. 88 Anm. angeführten Autoren, denen noch Simon Duran Rga. I, No. 104 und Moscato Refusot Jehuda 68 hinzuzufügen). — Mit diesen Ansichten hängen dann auch die sagenhaften Erzählungen von dem Zusammentreffen griechischer Philosophen mit jüdischen Propheten und Weisen zusammen, wie des Pythagoras mit Ezechiel (Wolf Bib. Hebr. I, p. 983), des Aristoteles mit Simon dem Gerechten (Joseph b. Schemtob in Einleit. zum Comm. zu derמורה נבוכים und Abrav. in Nachlatz Abot vgl. Meor Enajim c. 22 f.) die Bekanntschaft des Sokrates mit den Lehren Achiotosel's und Asaf's und des Plato mit denen der Propheten (Zuchaf. 157^b ed. Cracau.) u. f. w. f. Buxtorf's Rufari-Ausgabe p. 31. Wolf B. I, p. 218. — Es bedarf bei dem heutigen Standpunkt der Wissenschaft keines Beweises mehr, daß allen diesen Nachrichten jede historische Glaubwürdigkeit abgeht. Man weiß, daß Wissenschaften und Künste, zunächst die Philosophie, sich bei den Griechen unabhängig vom Orient ausgebildet haben (was auch gar nicht durch die Spuren der alten aus dem Orient mitgebrachten Kenntnisse widerlegt wird) und daß erst seit Alexander von Macedonien, seit der immer weiteren Verbreitung der Juden in den Ländern des römischen Reiches, seit dem Untergange des jüdischen Staates u. f. w. ein Zusammenfluß der zwei in ihren Grundelementen so verschiedenen Richtungen, der orientalischen und der griechischen, von sichtbaren Folgen begleitet ist. Aber eben diese immer stärker werdende Einwirkung des Griechenthums und die unwillkürliche Anerkennung des Großen und Schönen, das aus der klassischen Welt, den Orient weit hinter sich lassend, hervorgegangen, scheint im Gemüth der Gläubigen den Keim zu dem Glauben gelegt zu haben, daß alles dies Wissen eigentlich von den Hebräern ausgegangen sei, indem es unentbar schien, daß Männern, die in so hohem Grade der göttlichen Offenbarung gewürdigt wurden, Dinge unbekannt geblieben, in deren Heiden solche Erfolge erzielt hatten.

abstractes Denken in seinen Schlüssen für die Uner-schaffenheit, weil er nicht dazu kam, über die Zeit-rechnung und die Abstammung der Menschen sich von denen, die vor ihm waren, Belehrung einzu-ziehen. Hätte jener Philosoph in einer Nation ge-lebt, bei der es anerkannte Ueberlieferungen, die nicht anzufechten waren, gab, so hätten seine Schluß-folgerungen und Deductionen ihn dahin geführt, die Anfänglichkeit trotz ihrer Schwierigkeit zu bekräftigen, wie er die Uner-schaffenheit, die noch schwerer anzu-nehmen ist, bekräftigte.

66. Rufari. Gibt es denn dafür einen Be-weis, der vom Verstande als entscheidend angenommen werden muß?

67. Meister. Woher soll denn ein Beweis bei dieser Untersuchung kommen? Fern sei es von Gott, daß die Tora etwas enthielte, was Erfahrung oder Verstandesschluß umstoßen könnte. Die Tora enthält Wunderbares, Veränderungen des Naturlaufes, ent-weder indem sie Neues schafft oder ein Ding in das andere verwandelt, und legt dadurch Zeugniß ab von der Weisheit des Schöpfers und von seiner Allmacht, da er thut, was er will und wenn er will. Die Frage über Erschaffenheit und Uner-schaffenheit ist eine sehr schwierige, die Argumente für beide wiegen sich einander auf; für die Erschaffenheit ent-scheidet die prophetische Ueberlieferung von Adam und Noach bis Moses, die ohne Zweifel mehr Glauben ver-dient, als die Speculation. Ja, wäre ein Bekenner der Tora sogar gezwungen, an die Hyle, die unerschaffene Materie, und an viele Welten vor dieser Welt zu glauben, so würde das seiner Religion keinen Ein-trag thun; denn vermöge dieser glaubt er, daß die

ולא ראה לשאול על מנין שני מי שהיה לפניו והאיד נתיחסו בני אדם ואלו היה הפילוסוף באומה שינחל מקובלות ומפורסמות שאינו יכול לדרוח אותם היה מתעסק¹ בהקשותיו ומפתי' להחזיק החרוש עם קשיו כאשר החזיק הקדמות אשר הוא יותר קשה לקבל²:

ס"ו אמר הכוזרי וכי יש כמופת הכרעה תחפשט בשכל:

ס"ו אמר החבר ומאין לנו מופת בשאלה הזאת חלילה לאל שחבא התורה במה שידהיה ראייה או מופת אך חבא התורה בנפלאות ושנות המנהגים לבריאת דברים או להפך דבר אל דבר אחר להורות על חכמת בורא העולם ויכלתו לעשות מה שחפץ בעת שיחפץ ושאלה החרוש והקדמות עמוקות וראיות שתי הטענות גם כן³ שוות עד שתכריע החרוש הקבלה מאדם ועד נח ומשה בנבואה אשר היא מאין ספק יותר נאמנת מן ההקשה ואם היה מצטרך בעל התורה להאמין ולהורות כהוילי⁴ בחומר קדמון ועולמים רבים קודם העולם לא היה בזה פגם באמונתו כי הוא מאמין כי העולם הזה הוא הדש

1) Var. מהחן

2) Die Frage, ob die Welt einen Anfang gehabt oder nicht (über חרוש und חרמות) ist eine derjenigen Untersuchungen, welche die Religionsphilosophie des Mittelalters am eingehendsten beschäftigt hat. Maim. bespricht diese Frage ausführlich im 2. Th. des More und legt (ungefähr wie unser Autor) ein besonderes Gewicht darauf, daß auch Aristoteles keinen zwingenden Beweis für die Uner-schaffenheit der Welt habe beibringen können. Vergl. More II, 15, Anfang; daselbst c. 16 sagt Maimonides: Ich beabsichtige nachzuweisen, daß die Erschaffenheit der Welt, wie unser Glaube sie lehrt, nicht unmöglich ist, und daß alle philosophischen Beweise, aus denen hervorzugehen scheint, daß es nicht so ist, wie ich gesagt habe, umgestoßen und nicht als Einwände gegen uns gebraucht werden können. Da dies für mich feststeht, und die Frage, ob die Welt einen Anfang habe oder nicht, unentschieden bleibt, so nehme ich die von der Prophetie gegebene Lösung an, indem die Prophetie über Dinge Aufschluß gibt, zu welchen die Speculation nicht reicht u. s. w. Vergl. das c. 17 u. 25.

3) נכ כן fehlt in Var.

4) כהוילי fehlt in Var.

jetzige Welt seit einer gewissen Zeit entstanden ist und daß die ersten Menschen darauf Adam und Eva waren.

68. Rufari. Vorläufig will ich mich mit diesen Auseinandersetzungen über diesen Gegenstand begnügen; sollte meine Verbindung mit dir noch länger dauern, so werde ich dich mit einer eingehenderen Behandlung desselben bemühen. Jetzt komme auf das zuerst besprochene Thema zurück, nämlich wie ihr die Ueberzeugung in euch befestigt habt, daß der Schöpfer der Körper und der Geister, der Seelen, der geistigen Wesen, der Engel, Er, der zu heilig und erhaben ist, als daß man ihn mit dem Geiste, geschweige denn mit den Sinnen erfassen könne, in Beziehung getreten sei mit einer so niedrigen, von verächtlichem Stoffe gebildeten Kreatur, wenn diese auch von wunderbarem Bau ist; denn auch in dem kleinsten Wurm zeigt sich ja eine so wunderbare Weisheit, daß unser Verstand sie nicht begreifen kann.

69. Meister. Dieser Einwand bedarf keiner weitläufigen Erledigung. Schreibst du die Weisheit, die sich z. B. in der Bildung der Ameise zeigt, einer Sphäre oder einem Stern oder sonst Jemandem zu, außer dem Schöpfer, dem allmächtigen, der in weiser Abwägung Jedem das gegeben, was es braucht, ohne Zuviel noch Zuwenig?

מוסר ידוע וחלחל האדם אשר היו בו אדם וחיה¹:

ס"ח אמר הכוורי די לי כאלה הטענות המספיקות² בשער הזה ואם תארך חברתי עמך אטריחך להראות לי הטענות המספיקות³ אבל שוב אל גלגול דברך והאיד החחוק בנפשכם הדבר הגדול הזה שיהיה לבורא הגופות והרוחות⁴ והנפשות והשכלים והמלאכים אשר נחעלה והתקדש והתגדל מהשגת השכלים כל שכן מהחושם חבור עם הכריאה הזאת הנבונה⁵ המנונה בחמרה ואם היא נפלאה בצורתה כי בקטן שברמשים מפליאת חכמתו מה שאין הדעת משגת אותו⁶:

ס"ט אמר החבר בדברך זה לא הוצרכתי בדברים⁷ רבים להשיבך האתה מיחס ואח החכמה הנמצאת בבריאת הנמלה דרך משל אל גלגל או אל כוכב או לוולת⁸ טבלתי הבורא היכול המשער אשר נחן לכל דבר חקו טאין חוספת וחסרון:

1) Diese vom Standpunkte des Autors befremdliche Concession, deren volle Bedeutung und Konsequenzen er sich nicht ganz klar gemacht zu haben scheint, diese Annahme einer unentstandenen, also gleich Gott von jeher existirenden Materie (worüber More II, 13 ausführlich handelt), zu der Ibn-Esra zu Gen. Anf. nur in sehr verhüllter Weise sich bekennt, und die ihn und L. b. Gerson in den Geruch keigerischer Ansichten gebracht hat, findet eine (scheinbare) Stütze in hagabischen Aussprüchen, wie: א"ר יהודה בר סימון יהי ערב אין כתיב כאן אלא יהי ערב מכאן שהיה סדר זמנים קודם לכן (Bereshit Rabba c. 3 f. 3 c.) und א"ר אבהו מלמד שהיה בונה עולמות ומחריבן (daf. c. 2 f. 3 a.); vergl. More II, 30, und die Besprechung ähnlicher Sätze aus Pirke R. Eliezer daselbst II, 26. — Uebrigens wird diese Ansicht des Autors angeführt bei Chisbail Crescas, Or Abonai III, 1 Ende und Abravanel, Misalot Elohim 6 b. 7 c. 13 ab; vergl. auch Moscato, Refuzot Sehuba 68 a.

2) Var. המספיקים הדברים

3) Vergl. unten V, 17 ff.

4) Zu bemerkt Metanel Caspe: ואלה הרוחות הם עשנים דקים מחילים מאד קד ונקי אשר חסרו מהאוויר החיצוני ובו קיומם והשארתם Vergl. II, 26.

5) Var. הנבונה.

6) Diesen auch III, 17. IV, 25. V, 20 wiederkehrenden Gedanken, hat auch Baqji Cho b. Fa-Lebabot I, 7 (und Bogen) כי החכמה בקטן ובגדול ואמר הפילוסוף אין במה שברא האלהים יותר נפלא ממה שברא ור"ל כי החכמה בקטן ובגדול (מחלקי העולם מהחמה ושמה וטעם חסר) „Aristoteles im 11. Buch den Thieren“ citirt.

7) Var. הצרכתי אל דברים.

8) Var. לחלחלם.

70. Kufari. Das schreibt man der Thätigkeit der Natur zu.

71. Meister. Und was ist das: Natur?

72. Kufari. Eine gewisse Kraft, wie in der Wissenschaft gelehrt wird; wir wissen nicht, was sie ist, aber die Gelehrten wissen es gewiß.

73. Meister. Sie wissen davon so viel wie wir. Die Definition des Philosophen lautet: Sie ist der Anfang und Urgrund, wodurch ein Ding ruht und sich bewegt, und zwar in wesentlicher und nicht zufälliger Art.

74. Kufari. Das heißt also, daß Etwas, was sich von selbst bewegt und von selbst ruht, irgend eine Ursache habe, wodurch es ruht und sich bewegt, und diese Ursache sei die Natur.

75. Meister. Das will er sagen mit sehr subtiler Unterscheidung zwischen dem, was zufällige, und zwischen dem, was naturgemäße Wirkung äußert. Die Worte machen den Hörer stutzig, aber das Resultat der Belehrung ist das Gesagte.

76. Kufari. Ich sehe also, daß man uns mit Lebensarten irre führt, und uns dazu bringt, die Natur Gott gleich zu stellen, indem wir sagen, die

ע אמר הכורי וזהו המיוחס אל פעל הטבע:

ע"א אמר החבר ומה הוא הטבע:

ע"ב אמר הכורי הוא כח מהכחות על מה ששמענו בחכמות ואין אנו יודעים מה הוא אבל החכמים יודעים אותו בלי ספק:

ע"ג אמר החבר אבל ידיעתם בו כדיעתנו גדר אותו הפילוסוף כי הוא ההתחלה והסבה אשר בה ינוח וינוע הדבר אשר הוא בו כעצם ולא במקרה¹:

ע"ד אמר הכורי כאלו הוא אומר כי הדבר אשר ינוע מעצמו ינוח מעצמו יש לו סבה מה בה ינוח וינוע והסבה ההיא היא הטבע:

ע"ה אמר החבר זה הוא שרצה² לומר עם דיוקות רב ודקדוק והפרש בין מה שיפעל במקרה ממה³ שיפעל בטבע והדברים מבחילים השומעים אבל העולה מדיעתם בטבע זה הוא:

ע"ו אמר הכורי אם כן אני רואה שהתעונו בשמות האלה ושמונו משתפים עם הבורא⁴ כאמרנו

1) Diese Erklärung findet sich mit denselben Worten bei Aristot. Phys. II, 1. und hat den Sinn, daß die Natur das immanente Princip der Bewegung in den Dingen sei. Es ist also damit ausgesprochen, daß die Natur die absolut allein zu Grunde liegende *oústa* ist und daß dem Aristoteles Weltkraft und Natur in Nichts unterschieden sind (s. § 76. vergl. III, 23). Diese Hauptbestimmung, welche Aristoteles mit der Definition der Natur bezweckt, beachtet der Autor hier weniger, und hebt die minder wichtige Bestimmung von dem Gegensatze dessen, was das Princip seiner Bewegung außer sich hat, wie Werke der Kunst u. s. w. und dem, was das Princip der Bewegung in sich hat, hervor. Allein auch dieser Gegensatz, der § 75 näher bestimmt wird, ist dort nur sehr äußerlich aufgefaßt, indem mit demselben bei Aristoteles eigentlich die scharfe Sonderung zwischen Physik und Ethik ausgesprochen ist, und zwar so, daß bei allem Handeln dasjenige, was durch das Handeln hervorgebracht wird, ein Höheres ist, als das Handeln selbst und auch das Princip seiner Bewegung außer sich, nämlich in dem Handelnden hat. — Im הגדרים כ' lautet die Definition von טבע folgendermaßen: והנהגה המיוחדת: בכמצא נמצא נון הנמצאות המוחשות

2) שרציני, wie Fano und Ven. I lesen, scheint falsche Auflösung von ר"ל zu sein.

3) Var. ובין מה.

4) Wörtlich: „Sie machen uns gleichlegend (die Natur) dem Schöpfer“, daher wir משתפים statt משתפים lesen. Var. liest שמנו statt שמנו, in welchem Falle auch שהתענו (mit dem Subj. ה'ילוסוף) zu lesen wäre.

Natur ist weise, die Natur bildet, ja vielleicht consequentermaßen, die Natur erschafft.

77. Meister. So ist es. Freilich haben die Elemente, die Sonne, der Mond, die Sterne, Einflüsse in Beziehung auf Wärme und Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit und was damit zusammenhängt. Aber wir können ihnen keine Intelligenz, sondern nur eine Thätigkeit zuschreiben, während das Gestalten, Abwägen, Fortpflanzen, kurz Alles, wozu eine mit Bewußtsein handelnde Intelligenz nöthig ist, nur dem Gott, dem weisen, allmächtigen, abmessenden zugeschrieben werden darf. Wer nun die Kräfte, welche die Materie durch Wärme und Kälte gestalten, Natur nennt, handelt unrecht, wenn er ihnen nur nicht Intelligenz beilegt, wie er ja auch dem Manne und der Frau nicht die Erschaffung des Kindes durch ihre Vereinigung zuschreiben kann; sie sind Werkzeuge dafür, daß die Materie die menschliche Form annehme, aber die Form selbst kommt von dem formenden Allweisen. Du darfst es überhaupt nicht für unwahrscheinlich halten, daß sich Spuren höherer, göttlicher Thätigkeit in dieser niederen Welt zeigen, wenn die Stoffe geeignet sind, sie in sich aufzunehmen. Hier liegt die Wurzel des Glaubens und die Wurzel des Unglaubens.

78. Rufari. Wie kann die Wurzel des Glaubens zugleich die des Unglaubens sein?

79. Meister. Ja wohl. Die Dinge, die geeignet sind, jene göttlichen Spuren in sich aufzu-

הטבע חכם פועל ואפשר¹ בורא על טעם דבריהם:

ע"ו אמר החבר כן הוא אבל יש ליסודות ולשמש ולירח ולכוכבים פעלים על דרך החסום והקירור וההרטבה והיושב והחלויים בהם מבלי שניחם להם חכמה רק עבודה אבל הציור והשיעור וההורעה וכל אשר יש בו חכמה לכונה לא יתיחס כי אם לחכם יכול משער² ומי שקורא אלה שמחנקין החומר בחסום ובקירור³ טבע לא ייך כשמרדק מהם החכמה כאשר ירחיק מהאיש והאשה יצירת הולד בהתחברם אך הם עוזרים לחומר המקבל⁴ צורת האדם והצורה מאת המצייר החכם ואל יהיה רחוק בעיניך הראות רשמי עיניים אלהיים נכבדים בעולם הזה התחתון כשיהיו החוסרים ההם נכונים לקבל אותם⁵ וזהו שורש האמונה ושורש המר⁶:

ע"ח אמר הכוורי ואיך יהיה שורש האמונה הוא שורש המר:

ע"ט אמר החבר כן כי הרברים אשר יכנו לקבל הרשמים ההם

1) Statt ואפשר hat Var. שנבא לומר.

2) Var. המשער.

3) Das Warme und Kalte als die zwei Principe der erscheinenden Dinge hat Parmenides aufgestellt (Arist. Phys. 1, 5, wo auch die andern Principe von Nässe und Trockenheit aufgezählt werden).

4) Var. לקבל

5) So wie der Meister seinen Gegner von dem untergeordneten Werthe der Natur überzeugt hat, sucht er die oben (§ 68) aufgestellte Frage über die Möglichkeit einer Beziehung Gottes zu den Menschen dahin zu beantworten, daß er darauf hinweist, wie die Formbestimmungen der Materie (צירי החומר) göttliche Thätigkeiten seien und daß diese Thätigkeiten nach Verschiedenheit des Stoffes, durch welchen und an welchem sie sich kund geben, sowohl qualitativ als quantitativ verschieden zur Erscheinung gelangen. Unter den Hauptreihen der Natur, die demnach Hauptmanifestationen der göttlichen Thätigkeit sind, besitzt der Mensch wiederum den geeignetsten Stoff und die beste Natur zur Aufnahme der göttlichen Thätigkeit, daher er die Stufe der Prophetie ersteigen kann (vergl. oben § 31—41 u. V. 20). Es ist also hierdurch der Einwurf (§ 68 Ende), daß auch im kleinsten Wurm sich eine wunderbare Weisheit manifestire, widerlegt.

6) Diese Worte werden in den unter dem Namen אמונה רשמי, Lehrer des Parmenides, zugeschriebenen Antworten über die Gefiret (ed. Goldberg S. 24) gebraucht; vergl. S. Sachs, Ha-Palit S. 45 ff.

nehmen, stehen nicht in der Macht der Menschen, und sie können sie nicht nach Quantität und Qualität abmessen; kennen sie auch die Dinge selbst, so kennen sie doch nicht die passenden Zeiten. Vielmehr bedarf es, was die Wesenheit derselben, ihre Zusammenfügung und die Vorbereitung dazu betrifft, einer vollständigen, von Gott speciell ausgehenden Belehrung. Wer einer solchen theilhaft wird und ihr in allen Stücken und Vorschriften vollständig nachkommt, der ist der Gläubige. Wer aber sich bemüht, die Aufnahme jenes Gottesgeistes durch eigene Forschung, durch Speculation und Schlitze zu bewerkstelligen, wie sich dergleichen in astrologischen Schriften findet, durch Herabziehen geistiger Kräfte, Verfälschung von Bildern und Talismanen, der ist der Ungläubige; denn er bringt Opfer und Räucherwerk nach eigener Berechnung und Speculation, ohne zu wissen, was in Wahrheit zu thun sei, womit, und wie und wo und wann und durch welche Menschen, und wie mit der Sache zu verfahren sei, und so viele Dinge, die aufzuzählen zu weit führen würde. Er gleicht einem Narren, der in die Vorrathskammer eines Arztes kommt, von dem man allgemein weiß, daß seine Arzneien helfen. Der Arzt ist nicht anwesend, aber Leute finden sich ein in diesem Vorrathshause, um Hülfe zu suchen. Da gibt ihnen denn der Narr aus den Gefäßen, ohne die Arzneien selbst zu kennen, ohne zu wissen, wie viel man von jedem Heilmittel für einen jeden zu geben habe, und so tödtet er Viele mit den Arzneien, die ihnen hätten nützlich werden können. Trifft es sich einmal zufällig, daß das, was aus irgend einem Gefäß genommen wird, hilft, so wenden sich die Menschen diesem zu und glauben, in ihm liege die Hülfe, bis sie wieder anderswo eine solche durch Zufall herbeigeführte Heilung sehen und sich wieder ihr zuwenden. Sie be-

האלהיים אינם ביכולת אדם ולא יוכלו לשער כמותם ואיכותם ואם ידעו עצמם לא ידעו ומניהם¹ אך היותם וחבורם והומון להם צריך בזה אל ידיעה שלמה מפורשת חכלית הביאור מאת האלהים ומי שהגיעו הדבר הזה וקיים אותו על גבוליו ותנאיו בלב שלם הוא המאמין ומי שהשתדל לחקן הדברים לקבל הענין שהוא במחקר וסברות והקשות ממה שימצא בספרי החזקים והורדת הרוחניות ועשיית הצלמים והטלסמאות הוא המסרה כי הוא מקריב הקרבנות ומקטיר הקטורות מהקשה וסברא ואינו יודע אמחת מה שראוי וכמה ואין ובאיה מקום ובאיה עת ומי מבני אדם ואין ראוי להחזקם בענין ההוא וענינים רבים ספורם יארך ככסיל² אשר נכנס באוצר רופא מפורסם כי רפואותיו מועילות והרופא אינו בו ובני אדם היו מכוונים אל האוצר ההוא לבקש חנועלת והכסיל ההוא היה נותן מן הכלים ההם והוא לא היה מכיר הרפואות ולא כמה ראוי להשקות מכל רפואה ורפואה לכל איש ואיש והמית אנשים רבים ברפואות ההם אשר היו מועילות להם ואם יודמן שיקבל חנועלת אחד מהם בכלים מן הכלים ההם יטו בני אדם אליו ויאמרו כי אותו הוא המועיל עד אשר יראו לזולתו חנועלת במקרה יטו גם כן אליו ולא ידעו

1) Der Mensch weiß z. B., daß durch moralische Gesinnung und religiöse Handlung das göttliche Wohlgefallen erworben werden kann; aber das Nähere weiß er nicht, da ja auch Tugenden durch ein Uebermaß oder durch unrechte Zeit u. s. w. in ihr Gegenteil übergehen können. — Die hier ausgesprochenen Gedanken ziehen sich wie ein leitender Faden durch das ganze System des Autors; sie bilden die Grundlage seiner Symbolisirung des mosaischen Zeltes und seiner Geräte sammt dem Opfercultus (II, 25 ff.) und sind ebenso der Hauptgehaltspunkt in seiner Polemik gegen die Karaiten (III, 7. 23 ff.); endlich bilden diese Gedanken den vierten der V, 20 niedergelegten Grundzüge.

2) Var. ויהי ככסיל.

denken eben nicht, daß das eigentlich Helfende der Rath des weisen Arztes ist, der die Arzneien angefertigt und sie gehörig abgemessen hat, der dem Kranken Anweisung gegeben, wie er sich die Gesundheit wieder verschaffen könne, in Bezug auf Essen, Trinken, Bewegung, Ruhe, Schlaf, Wachen, Luft, Liebesgenuß u. s. w. — In solcher Weise waren die Menschen vor Moses mit wenigen Ausnahmen bethört durch den Glauben an astrologische und elementare Kräfte, gingen von einem Glauben zum andern über, von einem Gotte zum andern, oder nahmen deren mehr an, und vergaßen den Führer und Leiter jener Kräfte, der dieselben als ein Mittel zum Wohlfühlen geschaffen, während sie andererseits Schaden können, je nach der Zurüstung und Vorbereitung dazu. Das eigentlich Nützliche ist der Gottesgeist, das eigentlich Schädliche dessen Mangel.

80. Kufari. Kommen wir auf unser Thema zurück und belehre mich, wie eure Religion entstanden, wie sie sich verbreitet und bekannt geworden, wie die früher getheilten Meinungen sich einigten, und wie viel Jahre zur vollständigen, dauernden Befestigung des Glaubens nöthig waren. Denn ohne Zweifel gehen Religionen in ihren Anfängen von Einzelnen aus, die mit Macht das vertreten, was Gott zur Erscheinung kommen lassen will; bald mehren sich die Anhänger, sie erlangen Macht durch

כי המועיל בעצמותו אמנם הוא עצת הרופא ההוא החכם אשר חבר הרפואות ההם והיה משער אותם כראוי והיה מצוה החולה שיזמן מה שצריך לרפואה במאכל ומשקה ותנועה ומנוחה ושינה וקיצה ואור ומשגל וזולתם¹ ועל הדרך הזה היו בני אדם קודם משה ולחי מעט מועד נפתים בנמוסי הכוכבים והטבעים ונעתיקים מנימוס אל נימוס ומאלוה² אל אלוה ואפשר שמחזיקים כרבים מהם ושוכחים מנהיגם ומנהלם ומשיטם סבה³ לחועלת והם בעצמם סבה לנזקים כפי ההכנה והזמן אבל המועיל בעצמו הוא הענין האלהי והמויק בעצמו הוא העדרו:

פ אמר הכוזרי נשוב אל ענינינו⁴ והודיעני איך קמה תורתכם ואיך פשטה ונראתה ואיך נחברו הדעות אחרי אשר היו חלוקות ובכמה שנים נתיסדה⁵ האמונה ונבנתה עד שנחזקה ונשלמה כי התחלחלה הרחות מבלי ספק לא תהיינה כי אם ביחידים⁶ שמתגברים לעזור הדבר אשר ירצה האלהים להראותו והם הולכים ורבים ועוזרים בעצמם

1) Die Anwendung dieses Gleichnisses ist: Gott hat in der Welt die Gestirne geschaffen, damit sie wohlthätigen Einfluß auf die Natur üben; die Sterndeuter und Zauberer verführen aber das Volk zu dem Glauben, daß die Sterne und Elemente die Spender alles Guten seien, und vergessen dabei oder sehen nicht ein, daß es Gott ist, der durch jene Elemente und Naturkräfte wirkt.

2) Statt ומאלוה hat Fano: ומצוה.

3) Die Suffixa von מנהיגים, מנהלים, משמים beziehen sich auf כוכבים und טבעים als Objecte (während das Subject Gott ist); das letztgenannte Verbum hat noch einen Accusativ bei sich, nämlich סבה. Der Sinn ist also: Gleich wie es Arzneien giebt, die an sich selbst schädlich sind, durch einen verstandigen Gebrauch aber die heilsamsten Wirkungen hervorbringen können, ebenso verhält es sich mit den verschiedenen Cullen; daher analoge gottesdienstliche Verrichtungen bei den heidnischen Vätern einerseits und bei den Israeliten andererseits ganz verschiedene Erfolge haben mußten. Hierauf bezieht sich Abrah. zu Deut. 34, 10.

4) Anknüpfung an § 26 u. 27. Nachdem nämlich die Möglichkeit einer besonderen Beziehung Gottes zum Menschen dargethan, soll nunmehr erörtert werden, wie durch die Tora dies Verhältniß zu seiner Wahrheit gelangte.

5) Caspe hat statt נתיסדה die Lesart נתבססה (von βᾶσις Grundlage), meint aber dann: beide Verba sind dem Sprachgebrauch Tibbons fremd.

6) Var. ליחידים.

sich selbst oder durch einen König, der ihnen beisteht und die Masse zur Annahme der Religion nöthigt.

81. Meister. Auf diese Weise entstehen und wachsen nur Religionen, die ihren Ursprung vom menschlichen Verstande nehmen; wenn eine solche dann zu Macht und Ansehen gelangt, so heißt es, sie habe Hilfe und Belehrung von Gott empfangen. Aber die Religion, die ihren Ursprung in Gott hat, ist mit einem Male dagewesen; von ihr heißt es wie bei der Welterschöpfung: Werde und sie war!

82. Rufari. Du setzt uns mit deinen Worten in Erstaunen, Meister.

83. Meister. Die Sache selbst ist noch viel erstaunlicher. Die Israeliten waren Knechte in Aegypten, 600,000 an der Zahl von 20 Jahren an und darüber; sie hatten ihre Abstammung von den zwölf Söhnen Jakobs bewahrt keiner von ihnen war entronnen, keiner in ein anderes Land geflüchtet, kein Fremder hatte sich unter sie gemischt. So erwarteten sie die Zeit, für die der Ewige, der Gott ihrer Väter, Abraham, Isaak und Jakob, ihnen den Besitz des Landes Kanaan zugesagt. Dieses Land befand sich damals in den Händen von sieben Völkern, die sich auf dem Gipfel des Glückes und der Macht befanden, während die Israeliten auf's Tiefste durch den Druck Pharao's, der sogar ihre Kinder tödtete, gebeugt waren. Nun sendete Gott Moses und Ahron, die sich trotz ihrer Schwäche dem mächtigen Pharao

או שיקום להם מלך עזר ויכריח
המון על הדבר ההוא:

פ"א אמר החבר לא יקום ויגדל על
הדרך הזה אלא הנימוסים השכליים
אשר התחלחם מן האדם וכאשר
יגמר ויעזר יאמר כי הוא נעזר מן
הבורא ומלומד והדומה לזה אבל
הנימוס אשר התחלחו מהבורא הוא
קם פתאום ואמר כו¹ היה יהיה
כבריא העולם:

פ"ב אמר הכחרי הכחלח אותנו
בדברך החכר²:

פ"ג אמר החכר אבל הענין
מבהיל יותר³ כי היו בני ישראל
משועבדים כמצרים שש מאות אלף
רגלי מכן עשרים שנה ומעלה
מתיחסים אל שנים עשר שבטים⁴
לא נמלט מהם איש ולא ברח אל
ארץ אחרת ולא נכנס ביניהם נכרי⁵
מייחלים המועד אשר יעד בו אל
אבותם אברהם יצחק ויעקב שינחילם
אח ארץ כנען⁶ וארץ כנען היתה
בעת ההיא בידי שבע אומות בתכלית
ההצלחה והחוקה⁷ ובני ישראל בתכלית
הדלות והעוני ביד פרעה הורג אח
בניהם שלא ירבו ושלא משה ואהרן
עם חולשחם ועמדו כנגד פרעה עם

1) Var. יאמר לו.

2) Es ist wohl nicht zufällig, daß der Israelit vom Könige jetzt zum ersten Male mit dem ehrenden Präbitat חבר angerebet wird, daß auch das dauernde bleibt, während er früher durch die Anrede יהודי seine Geringschätzung auszudrücken meinte. Vgl. oben § 12, 14, 28, dagegen unten § 92. II, 27. 45 u. f. w.

3) Die Darstellung historischer Verhältnisse aus der Urzeit, wozu hier und weiterhin Gelegenheit geboten wird, ist gewöhnlich vom Standpunkte der hagabischen Betrachtung zu beurtheilen; unsere Bemerkungen werden auf diese Auffassung hinzudeuten suchen.

4) Wovon der Bericht בית אבותם על משפחותם (Num. 1, 18) Zeugniß giebt.

5) Mit Bezug auf Midraschim wie: מלמד שהי ישראל מצויים שם (Maschi Levit. 24, 11); und נמצא לא נמצא (Maschi Levit. 24, 11); wie denn die Aegypter selbst auf strenge Absonderung von den Fremden hielten.

6) Nach hagabischer Auffassung deutet Hophel. 2, 6 auf die den Israeliten auferlegte Verpflichtung hin, nicht eigenmächtig die Befreiung von der ägyptischen Sklaverei sich zu verschaffen. Die Söhne Efraim, welche diesem Befehle zuwider handelten, mußten dafür durch den Tod büßen (Pf. 78, 9. 1 Chr. 7, 21. nach hagab. Auffassung).

7) Var. הרוב והחוקה והתצלחה.

entgegenstellten mit Zeichen und Wundern und Veränderungen des Naturlaufes. Er konnte sich ihnen nicht entziehen, nichts Böses über sie verhängen, sich selbst nicht vor den zehn Plagen schützen, welche über die Aegypter, ihre Gewässer, ihr Land, ihre Luft, ihre Gewächse, ihr Vieh, ihre Leiber und ihre Seelen kamen, indem in einem Augenblicke in der Mitternacht alle Erstgeborenen in ihren Häusern starben, so daß — mit Ausnahme der israelitischen Häuser — kein Haus war, in dem nicht ein Todter lag. Alle diese Plagen trafen nach vorangegangener Verwarnung und Androhung und zur festgesetzten Zeit ein und verschwanden ebenso, damit sich klar herausstelle, daß sie directe Willensäußerungen Gottes seien, der seinen Willen ausführt zu der Zeit, die ihm beliebt, nicht aber etwa eine Folge von Naturgesetzen oder von Wirkungen der Sterne oder von Zauberkünsten oder gar durch Zufall. Darauf zogen die Israeliten auf göttliches Geheiß in jener Nacht, während die Erstgeborenen (der Aegypter) starben, aus der Knechtschaft Pharao's und schlugen den Weg nach dem Schilfmeere ein, geleitet von der Wolken- und Feuer säule, die vor ihnen hergingen und ihnen den Weg zeigten. Ihre Fürsten und Priester, die beiden göttlichen Greise Moses und Ahron, waren zu der Zeit, als sie den prophetischen Beruf antraten, achtzig Jahr und darüber alt. Bis zu dieser Zeit hatten sie keine Gebote, als einige wenige, die ihnen überkommen waren von jenen Einzelnen, Adam, Noah u. s. f.;

חוקתו באותות ובמופתים ובשנוי¹ המנהגים ולא יכול להסתר מהם ולא לצוות עליהם ברע ולא למנוע עצמו מעשר טכות אשר חלו במצרים במיטתו ובארצו ובאוריו ובצמחיהם² ובבהמתם ובגופם ובנפשם³ שמת מהם ברע אחד בחצות לילה כל בכור בכתייה ואין בית אשר אין שם ט וולתי בתי בני ישראל וכל המכות האלה היו באות באזהרה ובהתראה ובמועד ומסחלקות כרי שיחבר כי הם בכונה מאת אלה חפץ עושה חפצו בעת שיחפץ לא מצד הטבע ולא מצד הכוכבים ולא מצד כשפים ולא במקרה ואחר יצאו בני ישראל כדבר השם כלילה ההוא בעת שמתו בכוריהם מעברות פרעה והלכו דרך ים סוף ומנהלם עמוד הענן ועמוד אש הולכים לפניו ומנהיגים אותם ונגידים וכהנהיגם שני הוקנים האלהיים משה ואהרן היו בעת שנתנבאו בני שמונים שנה ויותר עד העת ההיא לא היו להם מצות כי אם מעט מורשה מן היחידים ההם מאדם ועד נח⁴

1) Var. עש שני.

2) Var. ובצמחם.

3) Ähnlich wie Ibn-Esra Ex. 8, 12 bemerkt, daß die drei ersten Plagen, welche die niederen Elemente, Wasser und Erde, angingen, durch Ahron, der in der Prophetie seinem Bruder nachstand, geschehen konnten (Raschi Ex. 7, 19. 8, 12 hat eine andere Erklärung), während zu den andern, die höher stehenden Elemente betreffenden Plagen die Thätigkeit Moses erfordert wurde, so daß ein Gradunterschied in der Aufeinanderfolge sich geltend macht, so scheint auch unser Autor diese successive Steigerung der Plagen an „Wasser, Erde, Luft, Pflanzen, Thieren, (menschlichen) Körpern und Seelen“ hervorheben zu wollen. Vergl. II, 58.

4) Nach dem Talmud (Sanh. 56, a) hat Noah folgende sieben Gebote empfangen, zu deren Beobachtung alle Nachkommen Noah's (also alle Menschen) verpflichtet seien: 1) Vermeidung des Götzendienstes, 2) der Gotteslästerung, 3) des Mordes, 4) der Blutschande, 5) des Raubes, 6) Pflicht der Gerechtigkeitspflege, 7) Verbot des Genusses des Fleisches von einem lebendigen Thiere (אבר חי). S. Maim.: Gikhot Melachim 9, 1. — Andere Meinungen im Talmud (Sanh. 56, a) differiren hievon in so fern, als sie entweder dem Adam schon alle sieben oder nur die ersten sechs dieser מצות שבע zuschrieben. Obgleich nun nach Maim. a. a. O. die Patriarchen Abraham, Isaac und Jakob noch mehrere Gesetze hinzugefügt, z. B. die der drei täglichen Gebete, der Beschneidung, des Zehnten, der Spannader, und sogar Amram, Vater des Moses in Aegypten, noch dieselben vermehrt, so erwähnt ihrer unser Autor hier wahrscheinlich deswegen nicht, weil nach rabbinischem Sprachgebrauche überhaupt, wie Raschi Aboda sara 51, a bemerkt, alle Geschlechter vor Moses in Beziehung auf Cultus בני נח heißen.

Moses schaffte diese nicht ab, sondern vermehrte sie. Als dann Pharao ihnen nachsetzte, bedurften sie keiner Kriegsgeräthe — das Volk war ja gar nicht kriegsgeübt —, da spaltete Gott ihnen das Meer, daß sie es durchschritten, während Pharao und sein Heer darin versanken und dann todt vom Meere vor den Augen der Israeliten ausgeworfen wurden. Die Geschichte ist lang und bekannt.

84. Rufari. Da zeigt sich in Wahrheit göttliche Thätigkeit, und was an Geboten damit zusammenhängt, muß angenommen werden; denn es kann gegen die Wahrheit jener Begebenheiten kein Zweifel erhoben werden, als wäre hier Zauberei oder Betrug oder Blendwerk im Spiele gewesen. Denn wäre dergleichen bei den Plagen, bei dem Spalten des Meeres und ihrem Durchzuge auch denkbar, so ist es doch keinesfalls bei ihrer Rettung aus der Knechtschaft, bei dem Tode ihrer Dränger, bei der Erlangung der Beute und der Zurückbehaltung ihres Geldes; so starrköpfig könnte nur ein Gottesleugner sein.

85. Meister. Und nun weiter und noch mehr, daß sie sich vierzig Jahre in der Wüste hielten, an einer Stätte, wo nichts gefäet werden kann, wo ihnen täglich, außer am Sabbat, von Gott geschaffenes Brod herunterkam, so daß sie vierzig Jahre sich davon ernährten.

86. Rufari. Freilich ist nicht in Abrede zu stellen, was 40 Jahre lang bei 600,000 Mann mit allen Angehörigen fortdauernd sich ereignete. Da übrigens das Manna sechs Tage lang herabfiel und am Sabbat ausblieb, so folgt daraus die Pflicht, den Sabbat zu beobachten, da sich an ihm ein besonderes göttliches Zeichen äußerte.

ולא בטלם משה אבל הוסיף עליהם
ואחר כן רדף אחריהם פרעה¹
ולא נצטרכו אל כלי מלחמה ולא
היו העם מלומדי מלחמה ובקע
עליהם² אח הים ועברו בתוכו
וטבע בו פרעה וחילו והשליכם הים
מחים לעיני בני ישראל והדבר
ארוך וידוע:

פ"ד אמר הכוזרי והו הענין
האלהי באמת ומה שנחלה בו מן
המצות ראוי לקבלו³ כי אין נכנס
בלב מאמתו⁴ ספק לא מכשפים
ולא מתחבולה ולא מדמיון ואלו
נדמה להם המכות והבקע הים
ועברם בתוכו לא ידומה להם הצלחם
מן העבודות ומות מעבדיהם וקחת
שללם והשאר ממנום אצלם וזה
עקשות מאפיקורסים:⁵

פ"ה אמר ההבר ואחרי זה יוחר
מזה שעמדו במדבר ארבעים שנה
מקום אין זרע והוריד להם לחם
נברא יום יום מלכד השבת אכלוהו
ארבעים שנה:

פ"ו אמר הכוזרי גם אלה אין
בהם מרחק מה שמתמיד ארבעים
שנה לשש מאות אלף איש והנלויים
אליהם ירד ששה ימים ויסחלק יום
השבת אם כן חובה לקבל השבת
מפני שהיה הענין⁶ האלהי נדבק
בו:⁷

1) Var. setzt zu: וחילו.

2) Var. להם.

3) Z. B. der Sabbat, wie im § 86 u. 87 angedeutet ist.

4) Statt ממתו ("der es bewahrheitet") hat Var. ממנו.

5) Das historische Factum der Offenbarung sucht der Verfasser dadurch allem Zweifel zu entziehen, daß er behauptet, die Wunderwerke, welche derselben theils vorangegangen, theils dieselbe begleitet haben, seien untrügliche Zeichen der Wahrheit, und Moses göttliche Sendung also nicht zu bezweifeln. Da er jedoch (vergl. § 87 Anfang) bald verspürt, daß Wunder für keinen untrüglichen Beweis der Sendung eines Propheten gehalten werden können, so begründet er dieselbe im Fortgange des Dialogs durch die öffentliche Gesetzgebung am Berge Sinai, von der die gesammten Israeliten Augen- und Ohrenzeugen waren.

6) Var. שהענין.

7) Fast ganz ebenso Saadia Emunot, Einleitung (p. 15. ed. Leipzig): ואני חזקה כי ענין אות המן:

87. Meister. Die Verpflichtung zur Heiligung des Sabbat gründet sich hierauf, auf die Erschaffung der Welt in sechs Tagen und auf das, was ich eben erwähnen will. Nämlich: Wenn auch das Volk an Mose glaubte, da er unter solchen Wunderzeichen seine Thätigkeit begonnen, so blieb doch noch in ihren Gemüthern ein Zweifel, ob Gott auch wirklich mit einem Menschen spreche, und nicht doch etwa ihre Religion ihren Ursprung in menschlichen Plänen und Veranstaltungen habe, zu denen sich später göttliche Hülfe und Unterstützung gefellte. Es schien ihnen unwahrscheinlich, daß jemand außer dem Menschen, spreche, da doch Sprechen eine körperliche Thätigkeit sei. Um nun diesen Zweifel aus ihrem Herzen zu entfernen, befahl ihnen Gott, sich innerlich und äußerlich zu weihen, wobei er besonders auf die Enthaltung vom Umgang mit den Weibern drang, und sich so auf Anhörung der Reden Gottes vorzubereiten. Durch diese Weihe erhob sich das Volk zur Höhe der Prophetie, so daß es die Reden Gottes von Angesicht zu Angesicht hören konnte. Und das geschah nach drei Tagen. Voran gingen gewaltige Erscheinungen, Donner, Blitze, Erdbeben und ein Feuer, das den Berg Sinai umloberte und dann noch vierzig Tage anhielt. Das Volk sah dieses Feuer, sah wie Moses in dasselbe hineinging und wieder heraustrat; das Volk hörte mit klarer Stimme die Zehngebote, die Grundpfeiler und Wurzeln der Tora, deren eine das Sabbatgebot ist, worüber schon Vorschriften beim Herabkommen des Manna gegeben worden. Also diese Zehngebote überkam das Volk nicht von einzelnen Männern, nicht von einem Propheten, sondern von Gott selbst wurden sie ihnen gegeben, nur daß sie nicht wie Moses die Kraft besaßen, die große Er-

פ"ו אמר החבר השבת מוהר עליו מוה ומכריאת העולם בששח ימי בראשית ומטה שאני עתיד לזכרו והוא שהעם עם מה שהאמינו במה שבא¹ משה אחר המופתים האלה נשאר בנפשותם ספק איך ידבר האלהים עם האדם כדי שלא תהיה התחלת התורה מעצה והמחשבה מחמת אדם ואחר יתבררו עוד ואומץ מאת האלהים מפני שהיה רחוק הרבוב בעיניהם מוולת אדם בעבור שהרבוב גשמי ורצה ה' להסיר הספק הזה מלבושם² וצוה אותם להתקדש הקדושה הצפונה והגלויה³ ושם הרבר הנחוי כה פרישות מן הנשים והמומן לשמוע דברי אלהים והתקדש העם ונדרמן למדרגת הנבואה ולשמוע⁴ דברי האלהים פנים בפנים והיה זה אחר שלשה ימים כהקדמות אותות גדולות מקולות וברקים ורעמים ואש שסבבה את הר סיני ונשארה האש ההיא ארבעים יום⁵ רואין אותו העם ורואין את משה כא בתוכה ויוצא ממנה ושמע העם דבור צח בעשרת הדברים הם אמות התורה ושרשיה⁶ אחד מהן מצות שבת וכבר קדמה מצותו עם הורדת המן ואלה עשרת הדברים לא קבלם ההמון מאנשים יחידים ולא מנביא כי אם מאת האלהים נתנו אבל לא היה בהם כח כמשה לראות הדבר

יותר גולאת מכולם כי הדבר המתמיד יותר גולא מהנפסק כי לא יעלה ברעת התחבולה שתכלול עם שמספרם קרוב זה הנס היה גדול מכל הנסים שנקשו ע"י. Ebenso Gen-Esra Ex. 16, 35: „לאף אלפים אדם ארבעים שנה וכו' משה כי נסים רבים היו בכך ועמדו ארבעים שנה ולא כל הנסים האחרים.

1) Var. setzt so nach 30.

2) In Folge dessen das Volk sagt (Deut. 5, 51): „Heute haben wir gesehen, daß Gott mit einem lebendigen Menschen reden mag.“

3) Bezüglich auf Ex. 19, 10, wo unten und innerlich die innere, unter und äußerlich die äußere Heiligung verstanden ist.

4) Var. לשמוע.

5) Deut. 9, 15.

6) Var. התורות ושרשין.

scheinung anzuschauen. Von da an glaubte das Volk, daß an Moses eine Rede ergehe, die ihren Ursprung in Gott habe, ohne daß von Seiten des Moses ein Plan oder eine Veranstaltung stattgefunden; daß die Prophetie also nicht, wie die Philosophen wähen, ihren Ursprung in einer Seele habe, die ihre Denkwiese geläutert und dem Thätigen Verstand — auch heiliger Geist genannt — oder dem Gabriel anhafte und von diesem Hilfe und Belehrung erhalte, worauf es dem Menschen vielleicht im Traume oder in einem Zustande zwischen Schlaf und Wachen vorkomme, als rede Jemand mit ihm, dessen Worte er mit dem Geiste aber nicht mit den Ohren höre, und den er in der Vorstellung aber nicht mit dem Auge sehe. Alle dergleichen Annahmen vergehen vor jenem großen Act. An die Rede Gottes schließt sich nun die Schrift Gottes, indem er die Zehngebote in zwei kostbare steinerne Tafeln eingrub und sie dem Moses gab, so daß sie nun die Schrift Gottes sahen, wie sie die

הגדול ההוא והאמינו העם מן היום ההוא כי משה מדובר בו בדבור התחלתו מאת הבורא לא קדמה למשה בו מחשבה ולא עצה¹ שלא תהיה הנבואה כאשר חשבו הפילוסופים מנפש יודכנו מהשבויה וחדבק בשכל הפועל הנקרא רוח הקודש² או בגבריא³ ויעוררו וישכילוהו ואפשר שיחדמה לו בעת ההיא בחלום או בין שינה וקיצה כאשר מדבר עמו ושומע דביו בנפשו לא באוניו ובמחשבתו לא בעיניו ואז יאמר כי הבורא דבר בו⁴ ויסור⁵ אלה הסברות במעמד הגדול ההוא ומה שנלוה אל הדבור האלהי מן המכתב האלהי שחקק עשרה הדברות האלה בשני לוחות אבנים יקרות ונתן אותם אל משה וראו

1) Vergl. Maim. H. Jesobe Ha-Tara 8, 1: משה רבינו לא האמינו בו ב"י מפני האותות שעשה שהמאמין ע"פ האותות רש בלבו דמי שאפשר שיעשה האות בלש וכשוק מלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי צורך עשאו. Fast ganz denselben Gedankengang, wie unser Autor, verfolgt Salomo b. Abbat in dem in Dibre Chofez mitgetheilten Sendschreiben p. 9, wo ebenfalls hervorgehoben wird, daß das ganze Volk die Stufe der Prophetie erstiegen.

2) Diese Polemik richtet sich zunächst gegen die Auffassung der Prophetie seitens muhammedanischer Religionsphilosophen, wie Ibn-Sina und Alfarabi (s. oben § 1 Ende), würde aber ganz ebenso Raimonides treffen, der in seinen Abhandlungen über das Wesen der Prophetie (II, 32 ff.) sich den Ansichten jener Philosophen anschließt, und auch von denen, welche die Offenbarung am Sinai wahrnahmen, nur einem Theil die Gabe der Prophetie zuschreibt.

3) Der Engel Gabriel, der von seinem ersten Erscheinen an (Dan. 9, 21) als ein Uebringender von göttlichen Botschaften und Offenbarungen vorkommt und schon in der Hagada mit dem רוח הקודש als einer niederen Stufe der Prophetie identificirt wird (Sanh. 44. Ber. R. C. 21. f. 18 d; vgl. Lucas 1, 19. 26) spielt im Koran eine sehr wichtige Rolle. Er wird dafelbst sehr häufig, mit vielen Varianten seines Namens جبريل, جبرائيل, جبرائيل, der heilige Geist, auch سديد القوى angeführt, Sure II, 87 ausdrücklich روح القدس

der mächtige Starke (אל גבור vergl. Bemidb. R. c. 2. f. 179 a: ויקרא שמו פלא יתקן אל גבור הרי גבריאל) genannt, hat den Koran dem Muhammed überbracht, letzteren gegen die Verfolger geschützt, ihm die Wunder des Himmels gezeigt u. dergl. Vergl. auch Gottinger Hist. orient. p. 401 ff. — Auch hieraus ergibt sich, daß dieser Angriff hauptsächlich gegen den Islam gerichtet ist, während Spätere (Simon Duran: Magen Abot 15 a) in der Vermischung des רוח הקודש, des שכל הפועל und des Gabriel keinen Anstoß nehmen; siehe dagegen Schemiot: Emunot 87 b.

4) Auch in dieser Charakteristik des angeblichen Prophetenthums sind die Hinblide auf Offenbarungen, wie sie nach dem Koran dem Muhammed zu Theil geworden sein sollen, nicht zu verkennen.

5) Var. וסר.

Rede Gottes gehört hatten. Nun machte Moses noch auf göttliches Geheiß eine Lade, über welcher er das bekannte Zelt errichtete und die bei den Israeliten blieb, so lange die Prophezie dauerte, also gegen 900 Jahre, bis in Folge der Abtrünnigkeit des Volkes die Lade vergraben, sie selbst von Nebukadnezar besiegt und in die Verbannung geführt wurden.

88. Rufari. Wer euch so reden hört, daß Gott mit eurem ganzen Volke gesprochen und ihm die Tafeln beschrieben u. dergl., der wäre eigentlich berechtigt, euch den Glauben an einen körperlichen Gott zuzuschreiben, und das wäre euch nicht zu verargen, da ja doch jene großen, offenkundigen Erscheinungen nicht wegzuleugnen sind. Man müßte euch darin Recht geben, daß ihr hierbei Verstandeschlüsse und Denkfähigkeit abweist.

89. Meister. Fern bleibe von Gott alles Falsche! Fern, daß in der Tora etwas enthalten sei, was der Verstand verwerfen müsse und für falsch erkläre. Das erste der Zehngebote verlangt, daß wir an Gott glauben; das zweite verbietet die Anbetung fremder Götter, die Anfertigung von Schnitzbildern, Gestalten und Abbildungen, mit einem Worte, Gott für ein körperliches Wesen zu halten. Und warum

אותם מכתב אלהי¹ כאשר שמעו אותם דבור אלהי ועשה להם משה במצות האלהים ארון והקים עליו המשכן הידוע ונשאר זה בין בני ישראל כל ימי הנבואה כתשע מאות שנה² עד שמרו העם ונגנו הארון³ וגבר עליהם נבוכדנצר והגלם:

פ"ח אמר הכזורי מי ששומע דבריכם כי האלהים דבר עם המוניכם וכתב להם לוחות וזולת זה הדין עמושייחם עליכם דעת ההגשמה וגם אתם אין להאשימכם כי אין מרחק למעמדות הגלויים הגדולים האלה ויש לרונ אחכם לזכות בהשלכת ההקשה והעיון השכלי⁴:

פ"ט אמר החבר חלילה לאל מן השקר ושיבא בחזרה מה שהשכל מרחיק אותו וישימנו שקר ותחלת עשרת הדברים הוא הצויו שנאמין באלהים והשני האוהרה מעבוד אלהים אחרים ומעשות פסל ותמונה ותכנית וכללו של דבר מהגשים⁵ ואיך לא

1) Var. אמת.

2) Unter הנבואה (vgl. II, 23) ist wohl die Zeit vom Auszuge aus Aegypten bis zur Zerstörung des ersten Tempels verstanden, obgleich bekanntlich die Prophezie auch nach der Rückkehr aus dem babyl. Exil fortbauerte. Vom Auszuge aus Aegypten bis zum Tempelbau Salomo's verfloßen 480 Jahre, dieser Tempel stand (nach der recipirten Annahme) 410 Jahre, was eine Summe von 890, also beinahe 900 Jahre giebt.

3) Vgl. unten III, 39 Ende.

4) Bei dem milden Urtheil über הנשמה, welches der Autor dem Rufari in den Mund legt, (vgl. auch unten IV, 3 Ende) wird man an die Aeußerung des Abr. 6. David zu Naim. 5. Teschuba 3, 7 erinnert.

5) Unser Autor schließt sich hiermit in Hinsicht der Eintheilung des Dekalogs der unter den Juden am meisten recipirten Meinung an. Diese faßt nämlich den Vers עבדים — אני (Ex. 20, 2. Deut. 5, 6) für das erste, die folgenden vier Verse (bis מצויו) für das zweite Gebot, und hält den Vers Ex. 20, 14. Deut. 5, 18. החמור לא für ein Gebot. Die Schwierigkeit, welche darin liegt, daß das erste Gebot doch eigentlich keinen Befehl ausdrücke, wird dadurch zu heben gesucht, daß man es eben als den Befehl, an Gott, den allmächtigen Befreier, zu glauben, betrachtet, und so hierin die Basis aller folgenden Gebote erblickt. (Maim. S. h. Mizv. Geb. 1. Nachman. Derascha p. 15 ed. Jell.) Für diese Eintheilung erklären sich fast alle jüdischen Autoritäten vom Talmud (Makot 24 a. Horaj. 8 a, vgl. Jastut קריש) und dem sogenannten Jonatan'schen Targum zum Pentateuch an, bis auf die jüngste Zeit. Man sehe Ibn-Esra zu den Zehngeboten, Pilschot Jesobe ha-Tora 1, 6. Albo, Ikarim 1, 14. u. f. w. — Eine andere Eintheilung, die schon Philo (De Decal. c. 14. II, 191. Mang.) und Josephus (Antiq. III, 5, 5. 8. 6, 5) haben, faßt das erste Gebot bis לך, das zweite von הקצה bis אני bis מצויו u. f. f., und diese ist die von

sollten wir ihn denn nicht über die Körperlichkeit erheben, da wir ja das bei einzelnen seiner Geschöpfe thun, wie z. B. bei der Seele, die ja der eigentliche Mensch ist. Denn was mit uns aus Moses spricht, belehrt, leitet, ist ja nicht seine Zunge, sein Herz, sein Hirn — das sind nur Organe des Moses; Moses selbst ist die denkende, vernünftige, unkörperliche Seele, die von keinem Raum umschlossen, der kein Raum zu eng, und die selbst weit genug ist, um die Formen alles Geschaffenen in sich aufzunehmen. Wenn wir also ihr schon engelhafte, geistige Prädikate beilegen, um wie viel mehr dem Schöpfer des All! Da wir aber mit eben solchem Recht die Ueberlieferung von jenem Acte nicht wegleugnen können, so müssen wir sagen, daß wir nicht wissen, wie der göttliche Wille sich verkörperte, bis er zum Laut wurde, der unser Ohr traf, und was Gott sich von noch nicht Seiendem erschaffen und was er von dem schon Dagewesenen verwendete, da es ihm nicht an Macht fehlt. So sagen wir also, er habe die Tafeln geschaffen und die Schrift darin eingegraben, wie wir sagen, daß er den Himmel — durch sein bloßes Wort — geschaffen, und dies verkörperte sich in dem Maße, das ihm beliebte und in der Form, die ihm beliebte und so grub sich in die Tafeln die Schrift der Befehle. So verstehen wir es, wenn

נרמסו מהגשמות ואנחנו מרוממים קצת מבראותיו מהגשמות כנפש המדברת אשר היא האדם באמת כי אשר ידבר עמנו משה וישכיל וינהיג איננו לשונו ולא לבו ולא מוחו¹ אך אלה כלים למשה ומשה נפש מדברת מכתר איננה גשם ואיננה נגבלת במקום ולא יצר ממנה מקום ולא תצר היא מהכלל בה צורות כל הברואים ואנחנו מתארים אותה בתארים מלאכותיים רוחניים כל שכן בורא הכל ית' אמנם הדין עלינו שלא נרחק מה שקבלנו מן המעמד ההוא ונאמר שאין אנחנו יודעים איך נגשם הענין עד ששב דבור וקרע את אונינו ולא מה שברא לו יתברך ממה שלא היה נמצא וכל מה שהעביר לו מן הנמצאים כי לא יחסר לו יכולה כאשר נאמר כי הוא יתברך ברא את הלוחות וכתב אותם כתב חרות¹ כאשר ברא את השמים² במאמרו בלבד ורצה יתברך ונגשם³ על השיעור אשר חפץ ועל המתכונת אשר חפץ

den meisten Kirchenvätern, und noch von der calvinischen und griechisch-katholischen Kirche recipirte. Dagegen betrachtet die römisch-katholische Kirche, der sich auch Luther angeschlossen, die Worte von אנוכי bis מצוה als ein Gebot, sieht sich aber freilich, um die aus Deut. 4, 13. 10, 4. einmal feststehende Zahl von zehn Geboten herauszubringen, genöthigt, den letzten Vers „von der verbotenen Lust“ zu theilen. Natürlich tritt hierbei der Uebelstand ein, daß alsdann der Text des Exodus und des Deuterion. in Hinsicht auf Feststellung des 9. u. 10. Gebotes variiren, indem nach jenem die verbotene Begierde nach dem Hause, nach diesem die nach dem Weibe des Nächsten das neunte wäre. Einige gelehrte Abhandlungen über die Eintheilung des Decalog's siehe in: Theol. Studien u. Kritiken 1836. Heft 1. 1837. S. 1. u. 2. (in welchem letzteren S. 378 auch die vorliegende Stelle des Rufari zur Besprechung kommt) und die Bemerkungen in Geiger's: Wissensch. Zeitschrift für jüd. Theol. III, 147—155. — Auf das zweite Gebot kommen wir unten §. 97 noch einmal zurück. — So wie nun durch diese Gebote der Vorwurf der körperlichen Vorstellung von Gott aufgehoben ist, so wird auch die gänzliche Verwerfung der Speculation dadurch abgewiesen, daß darauf hingedeutet wird, wie man schon den Begriff des Lebens, der Seele, der menschlichen Thätigkeit speculativ auffasse, geschweige denn das göttliche Wesen und dessen Offenbarung.

1) Richtig bemerkt Moscato (mit Hinweisung auf More II, 37), daß die drei Worte לשון, לב, מוח den drei Thätigkeiten דבור, השכלה, ההנהגה parallel sind, indem Zunge, Herz, Kopf Organe des Sprech-, Denk- und Willensvermögens seien. Vgl. V, 12.

2) Var. segt והוכבים zu.

3) Var. ונגשמו הלוות.

wir sagen, daß er das Meer gespalten, und es in Mauern umgewandelt, die rechts und links vom Volke standen, und in geebnete, gerade Straßen und gerade Bahnen, auf denen sie ohne Mühe und Hinderniß gehen konnten. So wird Spalten, Bauen, Zurichten Gott zugeschrieben, ohne daß er dabei eines Werkzeugs oder überhaupt vermittelnder Kräfte bedürfte, wie solche bei einer menschlichen Thätigkeit nöthig sind. Wie nun die Wasser auf sein Wort standen und nach seinem Willen sich formten, so formt sich die Luft, die an das Ohr des Propheten schlägt, nach den Lauten, welche den Inhalt dessen bezeichnen, was nach Gottes Willen der Prophet oder das Volk hören soll.

90. Rufari. Diese Darstellung genügt mir.

91. Meister. Ich behaupte übrigens nicht, daß diese Sache gerade so vor sich gegangen; vielleicht geschah es in einer für unser Denkvermögen unerfaßlichen Weise. Jedenfalls ergibt sich daraus, wie Jeder, der solcherlei Acte angeschaut, zu der Ueberzeugung gelangt, daß die Sache unmittelbar von Gott ausgegangen sei, weil sie der Urschöpfung und Urbildung gleichzustellen sind, ferner zur Aner-

וַחֲתַת בָּהֶם הַכֶּתֶב בַּעֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים
כֹּאשֶׁר נֹאמַר כִּי קָרַע אֶת הַיָּם
וַשְׁמֵהוּ לְחוֹמוֹת עֹמֶדוֹת מִיָּמִין הָעַם
וּמִשְׁמָאלָם וּמִסְלֹת מַסְדּוֹרוֹת וּרְחֻבוֹת
וְאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל יִלְכוּ בָּהּ מִבְּלִי טוֹרָה
וְלֹא עֹכֹב וְכֵן הִקְרִיעָה וְהִבְנִין וְהִתְקִין
מִיָּחָס אֱלֹהֵי יִתְבָּרֵךְ לֹא נִצְטָרֵךְ בּוֹ
אֶל כָּלִי וְלֹא אֶל סִבּוֹת אִמְצָעִיּוֹת
כֹּאשֶׁר יִצְטָרֵךְ בְּפוֹעַל הַבְּרוּאִים כִּי
הַמִּים עֲמְדוּ כְּמֵאמְרוֹ וְנִצְטִירָם בְּחִפְזָם
וְכֵן יִצְטִיר הָאוֹר הַמְּגִיעַ אֶל אוֹן
הַנְּבִיא בְּצוּרוֹת הָאוֹחִיוֹת שֶׁהֵם מוֹרוֹת
עַל הָעֵנִינִים שֶׁהוּא חֹפֵץ לְהַשְׁמִיעַם
אֶל הַנְּבִיא אוֹ אֶל הַהֶמְוֶן²:

צ אמר הכוורי זאת הטענה
מספקת:

צ"א אמר החבר ואינני גוזר שהיה
הענין על הדרך הזה ואולי הוא על
דרך יותר עמוק ממה שיעלה ממחשבה
אך העולה מזה האמנה מי שראה
המעמדות האלה כי הענין חרוא
מאח הבורא מבלי מצוע מפני שהם

1) Vgl. Maim. More I, 65. 66: „Die Wörter דבר, אמר bedeuten: sprechen, ferner: denken, wollen. So oft nun diese Ausdrücke mit Beziehung auf Gott vorkommen, werden sie (und mit ihnen gleichbedeutend נאמר) in einer der beiden letzteren Bedeutungen gebracht. Wenn es nun heißt: „Und die Schrift war eine Schrift Gottes“ so ist der Sinn dieser Gott zugeschriebenen Schrift in den Worten: „Beschrieben mit dem Finger Gottes“ angedeutet. „Finger Gottes“ wird nämlich in demselben Sinne gebraucht, in welchem der Himmel das „Wort seiner Finger“ genannt wird, während es anderweitig doch ausdrücklich heißt, er sei durch „das göttliche Wort“ entstanden. Daraus geht also hervor, daß die Schrift bei Hervorbringung eines Dinges durch das göttliche Wort sich des Ausdrucks reden oder sprechen bedient und daß sie das Ding selbst, das durch das Wort hervorgebracht wird, ein Werk der Finger Gottes nennt. Folglich sagt „Beschrieben mit dem Finger Gottes“ so viel wie: „Beschrieben auf das Wort (den Willen) Gottes.“ Freilich differirt Maim. von unserem Autor in Beziehung auf die Erschaffung der Tafeln insofern, als er die in Mischna Abot 5, 9 ausgesprochene Ansicht, sie seien schon von Anfang an (der Idee nach) dageswesen, besonders hervorhebt. Vgl. Munk Le Guide I, p. 287 u. 296 und die Anmerkungen daselbst.

2) Jeder Schall erschüttert die Luft, und theilt ihr also eine nach seiner verschiedenen Beschaffenheit verschiedene Gestalt mit. Durch das Anschlagen der erschütterten Luft an das Ohr wird der Schall gehört. Um nun das Volk oder einen Propheten gewisse Worte hören zu lassen, theilt des Allmächtigen Wille den Luftwellen eine Gestalt mit, wie sie durch die Aussprache dieser gewissen Worte hören läßt. Ganz ähnlich Saabia Emunot II, p. 65 ed. Eyg. וְיִנָּן
הַדְּבָר שֶׁהוּא בִּרְא דְּבוֹר הַגִּיץ בְּאוֹר אֶל שְׁמַע הַנְּבִיא אוֹ הָעַם. Vgl. Munk Le Guide I p. 290 Anm. 2.

kennung der unter solchen Umständen gegebenen Lehre, zu dem Glauben, daß die Welt einen Anfang habe, daß Gott sie geschaffen, wie er ja — was sie selbst gesehen — die Tafeln, das Manna u. s. w. geschaffen. So schwinden aus dem Herzen der Gläubigen die Zweifel der Philosophen und derer, welche die Unerforschlichkeit behaupten.

92. Rufari. Nimm dich in Acht, Meister, daß du im Lobe deines Volkes nicht zu weit gehst und das auslässest, was allgemein von ihrem Ungehorsam, trotz dieser Erscheinungen, bekannt geworden ist. Ich habe ja gehört, daß sie gerade in dieser Zeit sich ein Kalb gemacht und durch dessen Anbetung von Gott abfielen.

93. Meister. Das ist eine Sünde, die man ihnen ihrer Größe wegen so hoch anrechnet. Groß ist, dessen Sünden gezählt werden.

94. Rufari. Du bist du partheiisch, wenn du auf Seiten deines Volkes stehst. Gibt es eine größere Sünde als diese? Wie kann man noch darüber hinausgehen?

95. Meister. Gönn mir etwas Zeit, so werde ich dir die Größe des Volkes auseinandersetzen. Ein genügendes Zeugniß ist schon der Umstand, daß Gott dies Volk sich aus allen Völkern erwählt, und daß der Gottesgeist sich sogar der Gesamtheit mittheilte, so daß sie alle der göttlichen Anrede gewürdigt wurden, sogar die Frauen, da es auch Prophetinnen gab, während früher der Gottesgeist nur auf einzelnen Menschen, den eigentlichen Nachkommen Adam's ruhte. Adam selbst war unbedingt vollkommen; denn was ließe sich gegen die Vollkommenheit eines Werkes einwenden, das durch einen allweisen, allmächtigen Bildner aus einem Stoffe, den er selbst sich gewählt, zu

דומות לבריאה הראשונה והיצירה ותאמין הנפש בתורה הנחנת בהם עם האמונה כי העולם חדש וכי ה' בראו כמשהוא רואים שברא הלוחות והמן ווולתו ויסורו מלב המאמין ספקות הפילוסופים ובעלי הקדמות: צ"ב אמר הכוורי הוור החבר שלא חטה בספור שבחי עמך ותעווב מה שנחפרסם ושנודע ממרים עם אלה המעמדות כי שמעתי בתוך זה עשו עגל ועבדוהו מבלתי האלהים:

צ"ג אמר החבר חטא שהגדילוהו עליהם לגדולתם והגדול מי שחטאיו ספורים¹:

צ"ד אמר הכוורי וזה מנטותך ועורך לעמך ואי זה עון גדול מזה ואי זו מעלה תשאר אחר זה:

צ"ה אמר החבר הרפה לי מעט עד שאבאר אצלך גדולת העם ודי לי לעד שהשם בחרם לעם ולאומה מבין אומות העולם וחול הענין האלהי על המונם עד שהגיעו כלם אל מעלה הדבור² ועבר הענין אל נשיהם והיו מהם נביאות אחר שלא היה חל הענין האלהי כי אם ביחידים מבני אדם אחר אדם הראשון כי אדם היה שלם מבלתי חנאי כי אין טענה בשלמות מעשה מעושה חכם יכול מחוסר בחרו לצורה אשר חפץ בה³ ולא מנע

1) Ähnlich: Zebamot 121 b. S. Ramma 50 a. שלמד שהק"בה מודקק עם מביני כחוט השערה; der Spruch, wie ihn der Autor hat findet sich wörtlich in משלי חכמים (bei Steinschn. Testament d. Jeh. Ibn. Tibbon. p. 20 No. 2 (vgl. S. XIV, Anm. 46) und im עומר השכחה f. 120 b. — 3bn. Esra Gen. 32, 9: ויתן הקל לגדול יקרא גדול: 2) D. h. daß Gott mit ihnen rebete; f. oben S. 57.

3) Es ist eine der ältesten und mit den Sagen fast aller Völker verknüpfte Idee, daß der erste Mensch rein und vollkommen aus der Hand Gottes hervorgegangen sei, und daß das Streben der Menschheit sein müsse, zu jenem Urbilde der Menschheit zurückzukehren. Treffend sagt hierüber ein neuerer Gelehrter mit Worten, die sich dem Sinne nach unserem § wiederfinden: „die Natur, die bei der Bildung des ersten Menschen zu einer schöpferischen Thakraft, wie nie wieder, sich erhob, kann nur, da weder historische noch klimatistische Hemmnisse hindernd entgegentraten, das Ideal der Menschengattung erstrebt und hervorgebracht haben“ (Sirschfeld: Der Geist der

einer Form, die ihm beliebte, gebildet worden, ohne daß Hindernisse von Seiten der Beschaffenheit des väterlichen Samens, des mütterlichen Blutes, der Nahrungsmittel, der Lebensweise in den Jahren der Entwicklung und des Wachstums, des Wechsels der Luft, des Wassers, des Erdbodens sich geltend machten. Er wurde geschaffen als ein Mann in der Blüthe der Jugendkraft, mit äußerer und innerer Vollendung, fähig zur Aufnahme der Seele in ihrer Reinheit und des Verstandes im höchsten dem Menschen zugänglichen Maße, und — nächst diesem Verstande — der göttlichen Kraft, jener hohen Stufe, auf der er an Gott und dem Geistigen hängen und die wahre Erkenntniß ohne Lehre, durch leichtes Nachdenken erlangen kann. Daher wird er bei uns „Sohn Gottes“ genannt, wie alle aus seinem Samen, die ihm gleichen, „Söhne Gottes“. Von vielen Söhnen, die er zeugte, war keiner würdig, an Adam's Stelle zu treten, als

מונע¹ ממוג שככת זרע האב ולא מדם האם² ולא מהמונות והנהגה בשני הגדול והינקות והתחלפות האויר והמים והארץ כי יצרו כמניע לחכלית ימי הבחרות השלם ביצירותיו ובמדותיו והוא אשר קבל הנפש על תוסה והשכל על חכלית מה שביכולת האנושי והכח האלהי אחר השכל³ רוצה לומר המעלה אשר בה ירבק באלהים וברוחניים וידע האמתות סבלי למוד אבל כמחשבה קלה וכבר נקרא אצלינו בן אלהים וכל הדוקים לו מורעו בני אלהים⁴ והוליד בנים רבים ולא היה מהם ראוי להיות במקום אדם אלא הבל כי הוא היה דומה לו וכאשר הרגו קין אחיו מפני קנאתו בו על המעלה הוואת⁵ נתן לו תחתיו שח

talmudischen Auslegung der Bibel. Erster Theil: Halachische Exegese. Berlin 1840, S. 67). Daher auch die Vergötterungen der ersten Menschen, daher die Sagen vom goldenen Zeitalter der Welt, die sich überall wiederfinden. Auch die talmudischen und viele rabbinische Schriften bieten viele, oft bis zur Extravaganz gehende Schilderungen der Schönheit und Vollkommenheit Adam's. So die Erzählung von seinem Doppelkörper (Berachot 61 b. Sanhedrin 38 a. b. Chag. 12 a. Erub. 18 a.); von seiner von einem Ende der Welt bis zum andern reichenden Größe u. s. w. Vergl. Ber. Rabb. Cap. 14. f. 12 d. אמר ר' יוחנן אדם וזהו כבני עשרים שנה נבראו; ein Ausdruck, der anderweitig auf die ganze Schöpfung ausgedehnt wird; so heißt es Chullin 60 a. מושף הָאֱשָׁנָה 11 a. נבראו בצביון נבראו כל מעשה בראשית בקומתן נבראו בצביון נבראו (צביון mit Atzutz, Maim. More II, 30 und Josef. Chullin l. c. besser durch Schönheit, als mit Raschi durch Willen zu übersetzen ist). Siehe auch Schemot: Sefer ha-Emunot VI. 9. f. 68 a. Zachia: Schalschelet ha-Rabbala Anf. und unten IV, 3. 15.

1) Unter מונע es hielt nicht ab, was abhalten konnte, die gewöhnliche Weise, wie auch schon im biblischen Sprachgebrauch das unbestimmte Fürwort: irgend ein, man, ausgebrückt wird. Siehe Gesen., Lehrgeb. S. 798.

2) Unter מדם ist hier das sanguis menstrualis zu verstehen; aus diesem bildet sich (nach der Meinung des Galen so wie der mittelalterlichen Physiologen) in Verbindung mit dem semen virile das Embryo. S. V, 20. Galbama II.

3) Das bezeichnet hier, wie oben § 63, unten II, 66. IV, 9., dasselbe wie das sehr gewöhnliche ענין אלהי (oben § 49, 59, 84, 86; unten § 97, 98, 103, 109; II, 12, 14, 16, 24 u. s. w.), nämlich die göttliche Offenbarung als geistigen Ausfluß der Wahrheit Gottes, daher auch die Fähigkeit des menschlichen Geistes, diese Offenbarung in sich aufzunehmen, die prophetische Gabe, die noch über dem האנושי steht.

4) Dies bezieht sich zunächst auf Gen. 6, 2: ויראו בני האלהים את בנות האדם und stimmt im Wesentlichen mit der Erklärung Ibn-Esra's, Kinchi's und des Nachmanides zu dem Satze überein. Im Uebrigen entwickelt der Autor die schon oben § 47, S. 40 angedeuteten Ideen ausführlicher.

5) Vergl. unten II, 14.

Abel, denn er glich ihm. Als diesen Cain aus Neid über diesen Vorzug getödtet hatte, wurde ihm zum Ersatz Seth gegeben, der Adam glich und Kleinod und Kern war, die andern nur die Schale. Das Kleinod Seth's war Enosch, und so pflanzte sich das bis Noah in Einzelnen fort, die alle Adam glichen und Söhne Gottes hießen. Sie waren vollendet in ihrer körperlichen wie geistigen Bildung, in Lebensdauer, Wissenschaft und Kraft. Nach ihnen zählen wir, von Adam bis Noah, von Noah bis Abraham. Es konnte auch unter ihnen Einer sein, an dem der Gottesgeist nicht haftete, z. B. Terach; dagegen war sein Sohn Abraham ein Schüler seines Ahn's Eber, ja er sah noch Noah selbst, und es ging der Gottesgeist wohl auch vom Großvater auf den Enkel über, wie eben Abraham das Kleinod Eber's und dessen Schüler war und daher der Ebräer heißt; Eber wieder war das Kleinod Sem's und Sem das Kleinod Noah's; er erbt ja die gemäßigten Klimate, von denen die Mitte und das Beste Palästina ist, das Land der Prophetie, während Sasset sich nach Norden, Cham nach Süden wendete. Von Abraham's Söhnen war Isaak das Kleinod, daher er auch seine anderen Söhne aus jenem bevorzugten Lande entfernte, damit es bloß für Isaak bleibe; das Kleinod Isaak's war Jakob, während Esau entfernt wurde, weil Jakob ein Unrecht auf das Land hatte. Jakob's Söhne endlich waren insgesammt Kleinod, insgesammt des Gottesgeistes fähig, und ihnen gehörte jener für den Gottesgeist geeignete Raum. Hier zum ersten

והיה דומה לאדם¹ והיה סגולת ולב
וזולתו כקליפה וסגולת שם אנוש וכן
הגיע הענין עד נח ביחידים היו כלם
דומים לאדם נקראים בני אלהים
שלמים בכריאתם ובמדתם ובאריכת
הימים וחכמות ויכולת וביסיהם אנו
מונים מאדם ועד נח וכן מנח ועד
אברהם ואפשר שהיה מהם מי שלא
דבק בו הענין האלהי כתרח² אבל
אברהם בנו היה תלמיד לאבי אביו
עבר ועוד שהשיג נח בעצמו³ והיה
הענין האלהי דבק בהם מאבות אבותם
אל בני נחם ואברהם סגולת עבר
וחלמידו ועל כן נקרא עברי⁴ ועבר
היה סגולת שם ושם סגולת נח מפני
שהוא יורש האיקליטים⁵ השונים אשר
אמצעיהם וחמדתם ארץ כנען⁶ אדמת
הנבואה⁷ ויצא יפת אל צפון וחם
אל דרום וסגולת אברהם טבניו
יצחק והרחיק כל בני מהארץ
הזאת המסוגלת כדי שתהיה מיוחדת
ליצחק וסגולת יצחק יעקב ונדרה
עשו אחיו מפני שזכה יעקב בארץ
ההיא ובני יעקב כלם ראויים לענין
האלהי והיה להם המקום ההוא
המיוחד בענין האלהי וזה היה תחלת

1) Bekanntlich heisst es bei Seth: וילד כדמותו בלילם, was Maim. More I, 7 zu der Behauptung veranlasst, daß die von Seth gebornen Kinder Adam's nicht Menschen im vollen Sinne des Wortes waren.

2) Aus Jos. 24, 2: „Jenseit des Stromes wohnten eure Väter von Alters her; Terach, Vater Abraham's und Vater Nachor's, und sie dienten fremden Göttern“ schreibt sich die Anschauung her, daß Terach ein Götzendiener gewesen sei.

3) Noach starb im Jahre der Welt 2006, Abraham warb geboren 1948, war also 58 (נ"ח wie Jbn-Efra Gen. 6, 9 bemerkt) Jahr alt, als Noach starb. Dagegen überlebte Eber (fl. 2187) den Abraham (fl. 2123) um 64 Jahre, ragte also noch in's Leben Jakob's 79 Jahre hinein; daher auch noch letzterer in der Hagada als Schüler Eber's erscheint.

4) Vergl. II, 68.

5) Var. (bei Caspe) **המלכים**.

6) Vergl. oben § 63.

7) Schon hier macht der Autor darauf aufmerksam, daß Israel vermöge seiner Gottesheer-
schaft von Gott ein Land zum Wohnsitz angewiesen bekam, dessen centrale Lage vollkommen mit
der Bestimmung des Volkes übereintrifft, indem sie die Ausstrahlung des göttlichen Lichts nach allen
Richtungen hin begünstigte. יהיה מועמדה להישר כל הימים heißt es II, 16. Ausführlicher: II,
8—24. V, 20—27.

Male ließ sich der Gottesgeist auf eine größere Zahl nieder, während er früher nur auf Einzelnen ruhte. Gott schützte sie, machte sie fruchtbar, mehrte sie und ließ sie in Aegypten heranwachsen, wie ein Baum heranwächst, der eine gute Wurzel hat, und endlich eine Frucht bringt gleich der, von der aus er gepflanzt worden, nämlich Abraham, Isaak, Jakob, Josef und seine Brüder. Zu solcher Frucht gehörten Moses, Ahyron, Mirjam, ferner Bezalel, Oholiab, ferner die Stammeshäupter, die 70 Ältesten, die dauernder prophetischer Gabe gewürdigt wurden, Josua, Sohn Nun und Kaleb, Sohn Jephuneh, Othar, Sohn der Mirjam und viele Andere. Sie waren werth, daß über ihnen das Licht leuchtete und jene unmittelbare göttliche Thätigkeit sich äußerte. Waren auch Ungehorsame unter ihnen, so wurden sie zurückerdrängt, blieben aber Kleinod, da sie ihrer Abstammung und natürlichen Beschaffenheit zufolge Kleinod wurden, und auch solche zeugen konnten, welche Kleinod waren. Man nahm auf einen ungehorsamen Vater eben wegen dessen Rücksicht, was vom Kleinod ihm beigemischt war und an seinem Sohne oder Enkel, je nachdem der Same sich geläutert, zur Erscheinung kommen konnte, wie es ja bei Terach war und bei Anderen, an denen der Gottesgeist nur in sofern haftete, als sie in ihm geboren waren und Kleinod zeugen konnten, was bei den Abkömmlingen Cham's und Jafet's nie der Fall war. Wir sehen ja etwas Ähnliches in allgemein natürlichen Beziehungen. Viele Menschen gleichen durchaus nicht ihrem Vater, wohl aber ihrem Großvater; in solchem Falle hat ohne

חול הענין האלקי על קהל אחר אשר לא היה נמצא כי אם כיהדים וישמרם האלהים ויפרם ויורכם ויגדלם במצרים כאשר יגדל האילן אשר שרשו טוב עד שהוציא פרי שלם דומה לפרי הראשון אשר נוטע ממנו רצוני לומר אברהם יצחק ויעקב ויוסף ואחיו והיה מן הפרי משה ואהרן ומרים וכמו בצלאל ואהליאב וכמו ראשי המטות ושבעים הוקנים אשר היו ראויים לנבואה מחמדת וכיהושע בן נון וכלב בן יפונה וחור בנה של מרים¹ וחלם הבנים ואוהיו ראויים להראות האור עליהם וההשגחה ההיא הרבנית² ואם היו ביניהם ממרים היו ננעלים אך הם בלי ספק סגולה כאשר הם בחולדתם וטבעם מן הסגולה ויולדו מי שהיה סגולה ונוהרים באב המטרה בעבור מה שיתערב מן הסגולה אשר תראה בבנו או בכך בנו³ כפי מה שתורכך הטפה כמו שאמרו בחרה וולת ממי שלא נדבק בו הענין האלהי אך בשורש חולדתו שיולד סגולה מה שלא היה כן בחולדת כל הנוול מחם יופת ונראה כזה בענין הטבעי כי כמה יש מבני האדם שאינו דומה לאב כלל אך הוא דומה לאבי אביו ואין ספק כי הטבע ההוא וכדמיון

1) Othar, der zweimal neben Ahyron genannt wird (Exod. 17, 11, 12, 24, 14), ohne daß die biblische Erzählung nähere Auskunft über ihn gibt, war nach Josephus Ant. III, 2, 4. der Gatte Mirjam's, und nach Ant. III, 6, 1 der Vater (Großvater?) Bezalel's, dagegen nach einer sehr verbreiteten talmudischen Sage der Sohn Mirjam's und Kaleb's und identisch mit Othar, dem Sohne Kaleb's (1 Othar. 2, 19), dem Großvater des Bezalel (Exod. 31, 2. 35, 30). Vergl. Sota 11^b. Schem. R. c. 48 f. 144 c. Als (nach denselben Quellen) das Volk an der Rückkehr Moses verzweifelnd sich entschloß, eigenmächtig ein Bild Gottes zu verfertigen, küßte Othar seine Strafbeden mit dem Tode, für welches Märtyrertum ihn Gott in seinem Enkel Bezalel belohnte (Schem. R. c. 41. f. 139 c. c. 42 f. 139 d. c. 48 f. 143 d. Raski Exod. 32, 5).

2) Für רבנית liegt Var. (auch bei Caspe) hier und § 97 (S. 67) רבנית.

3) So heißt es B. Batra 33 b. und Ketub. 53 a: Man enterbe nicht einen schlechten Sohn zu Gunsten eines guten Sohnes; denn man weiß nicht, was für Nachkommen aus jenen hervorgehen werden. Sohar Gen. 26, 1: Gott zeigt sich langmüthig gegen Sünder, da vielleicht ein guter Sprößling aus ihnen noch in dieser Welt hervorgehen kann.

Zweifel die Natur und die Ähnlichkeit im Vater versteckt gelegen, wenn sie auch nicht zur Erscheinung kam, wie die Natur Eber's in seinen Söhnen verborgen lag, bis sie in Abraham hervortrat.

96. Rufari. In der That, das ist ein Vorzug, der sich auf die ununterbrochene Beziehung zu Adam gründet, und da er das vorzüglichste Geschöpf auf Erden war, so gebührt auch der Vorzug vor allen Bewohnern der Erde. Aber in wiefern thut sich dieser Vorzug in jener Sünde kund?

97. Meister. Nun, die Völker jener Zeit beteten insgesammt Bilder an. Wenn auch Philosophen Beweise für die Einheit des göttlichen Wesens führten, so blieben doch auch sie nicht ohne Bild, an das sie sich hielten und von dem sie dem Volke sagten, daß ihm ein Göttliches innewohne, und daß es sich durch etwas Außergewöhnliches von andern unterscheide. Und dies schrieben Einige Gott selbst zu, wie auch wir noch jetzt mit geheiligten Dertern thun, von denen, selbst von deren Staube und Steinen, wir einen Segen erwarten. Andere schrieben dies einer höheren Kraft zu, irgend einem Stern, einem Sternbilde, einer Constellation u. dergl. Eine Uebereinstimmung fand unter dem Volke nicht in der Religion selbst, sondern nur in der Beziehung zu einem sinnlichen Bilde Statt. — Nun warteten die Israeliten darauf, daß ihnen Moses versprochenemassen etwas von Gott mitbringen werde, das sie sehen, an das sie sich wenden könnten, wie sie sich an die Wolken- und Feuer säule wendeten, als sie aus Aegypten zogen. Sie sahen diese, richteten ihre Blicke dahin, hielten sie hoch, und beteten Angesichts derselben zu Gott. Eine ähnliche Beziehung hatten sie zu der Wolken säule, welche sich auf Moses herabließ, wenn Gott mit ihm redete, wo dann die Israeliten stehen blieben und Angesichts derselben Gott

היה צפון באב ואף על פי שלא נראה להרגשה כאשר היה צפון טבע עבר בבניו עד שנראה באברהם: צ"ו אמר הכזרי זאת באמת היא הגדולה הנמשכת מאדם ואדם היה הגדול שבכריאות הארץ ונתחייבה לכם הגדולה על כל הנמצאים בארץ אבל איה הגדולה הזאת מן החטאת הזאת:

צ"ו אמר החבר כי האומות כלם בזמן ההוא היו עובדים צורות¹ ואילו היו הפילוסופים מביאים מופת על היחוד ועל האלהות לא היו עומדים מבלי צורה שמכונים אליה ואומרים להמונים כי הצורה הזאת ידבק בה ענין אלהי וכי היא מיוחדת בדבר מופלא נכרי ומהם מי שמיחס זה אל האלהים כאשר אנחנו עושים היום במקומות המכובדות אצלנו עד שאנו מתברכים בהם ובעפרם ובאבניהם ומהם מי שמיחס אותו אל רוחניות כוכב מן הכוכבים או היל מן החיילים או מערכת מול וזוהל זה ולא היו מסכימים ההמון על תורה אחת אלא בצורה מורגשה שמכונים אליה והיו בני ישראל מצפים למה שיעד אותם משה שיוריד להם ענין מאת האלהים שיראו אותו ויקבילוהו כאשר היו מקבילים עמוד הענן ועמוד האש בצאתם ממצרים אשר היו מביטים אליו ומקבילים ומגדלים אותו ומשתחווים נכחו לאלהים וכן היו מקבילים עמוד הענן אשר היה יורד על משה בדבר אותו האלהים והיו עומדים בני ישראל ומשתחווים² נכחו לאלהים וכאשר

1) Vergl. More I, 63: כבר ידעת פרטם דעות הצאבה בזמנים ההם והיות בני אדם כולם אלא יחידים עובדי — עבודה זרה ר"ל האמנת הרחוקות והורדת הכוחות ועשיית השלסמאות Die Darstellung des Autors von der Verfertigung des goldenen Kalbes wird von den bedeutendsten Schrifterklärern adoptirt (Abrahamel und H. Abendana [Levet Schitsha] haben den § 95 fast wörtlich in ihre Comm. zu Exod. 32 aufgenommen) und liegt auch dem Mendelssohn'schen Biur zu Exod. 32 zu Grunde.

2) Var. משתחווים.

anbeteten. Nun hatte das Volk die Zehngebote gehört und Moses war auf den Berg gestiegen, ihnen die geschriebenen Tafeln zu bringen und ihnen eine Lade zu machen. Das sollte ihnen ein sinnlich Wahrnehmbares sein, an das sie sich wenden konnten, und worin sich der Bund mit Gott und die unmittelbare Schöpferkraft (ich meine die Tafeln) darstellen sollte, abgesehen von der Wolke und der Herrlichkeit, welche zur Lade gehörten, und abgesehen von sonstigen Wunderzeichen, welche an der Lade sichtbar wurden. So wartete nun das Volk auf die Rückkehr Moses, und zwar in derselben Lage, ohne Veränderung ihres Äußeren, ihres Schmuckes, ihrer Kleidung, wie am Tage der Offenbarung am Sinai; in dieser Stimmung verharrten sie, des Moses wartend. Nun blieb er vierzig Tage aus; Speise hatte er nicht mitgenommen, und war überhaupt von ihnen gegangen, wie einer, der noch an demselben Tage wiederkommen will. Da bemächtigte sich eines Theiles dieser großen Volksmasse ein böser Gedanke, und es bildeten sich verschiedene Parteien. Nach den verschiedensten Vorschlägen und Plänen fanden es endlich Einige für nöthig, einen sinnlichen Gegenstand der Anbetung zu suchen, dem sie sich, gleich andern Völkern, zuwenden könnten, ohne aber dabei den Gott, der sie aus Ägypten geführt, zu verleugnen. Es sollte eben nur da sein, damit sie sich an dasselbe wenden könnten, wenn sie von den Wundern ihres Gottes erzählten, wie die Philister von der Lade sagten, Gott sei

שמעו העם דברי עשרת הדברים ועלה משה אל ההר להוריד להם הלוחות כתובים ולעשות להם ארון להיות להם דבר נראה שיכונו נגדו שבו יהיה הכרית לאלהים והכריאה הרבנית רצוני לומר הלוחות ולת מה שדבק בארון מהענן והכבוד ומה שנראה בעבורו מהמופתים ונשאו העם מצפים לרדת משה והם על ענינם לא שנו הארם ועדים ובגדיהם אשר עמדו בהם יום מעמד הר סיני¹ אך נשאו בתכונתם ממחינים למשה וכושש מהם ארבעים יום והוא לא לקח צידה ולא נפרד מהם אלא על מנח שישוב ליומו² או גברה המחשבה הרעה אל קצת ההטון ההוא הגדול³ והתחילו המון⁴ העם להחלק מחלקות ומרבים העצות והמחשבות עד שנצטרפו⁵ מהם אנשים לבקש נעבר מורגש יכונו נגדו כשאר האומות מבלי שיכחשו באלהות מוציאים ממצרים אבל שהיה מונה להם להקבל אליו כשיספרו נפלאות אלהיהם כאשר עשו הפלשתים בארון שאמרו כי האלהים שם וכאשר

1) Mit wahrscheinlicher Beziehung auf Exod. 33, 5, welcher Vers wohl dem Ende des vorhergehenden als Erklärung dienen soll.

2) „an demselben Tage“ vergl. II, 20. למה. — Da er keine Speise mitgenommen, so war es ihnen natürlich, daß er noch an demselben Tage wiederkommen werde (worauf übrigens die Anordnung Exod. 24, 14 nicht hinzudeuten scheint). Jbn = Esra meint auch, er habe ihnen gar nicht gesagt, wann er wiederkomme, da er es selbst nicht gewußt. Beide im Widerspruch mit dem Talmud. R. Josua ben Levi meint nämlich (Sabb. 89 a), Moses hätte, als er das Volk verließ, gesagt, er werde nach vierzig Tagen Anfangs der 6. Stunde wiederkehren; das Volk, das ihn nur mißverstand und gegen seine Meinung den Tag, an welchen er hinaufgestiegen war, mitzählte, verzweifelte an seiner Rückkehr, als am vierzigsten Tage (nach Moses Rechnung 39) die sechste Stunde gekommen war (באוש — באוש), ohne daß Moses erschien, daher es dem bösen Geiste leicht ward, sie zu diesem schweren Verbrechen zu verführen. Vergl. Schemot R. c. 41 f. 139 c.

3) Denn der Stamm Levi hat sich überhaupt an der Anbetung des Kalbes nicht betheiligt (Soma 66 b), und schließlich waren es, wie der Autor selbst hervorhebt, nur 3000, die schuldig befunden wurden. Und zwar waren es הגרים שעלי עמדם, wie es in Schemot R. c. 42 f. 1406 heißt, d. h. das ערב Exod. 12, 38, welches Jbn = Esra in dem ברך (Exod. 32, 22) wiederfindet.

4) Var. נצת.

5) Statt שנצטרפו, wie die älteren Ausgaben, haben wir die Var שנצטרפו in den Text aufgenommen.

darin, und wie wir es mit dem Himmel machen und mit allen den Dingen, von denen wir wissen, daß ihre Bewegung durch göttlichen Willen, nicht durch Zufall oder menschlichen Willen oder Naturgesetz geschieht. Ihre Sünde bestand darin, daß sie ein — ihnen verbotenes — Bild machten und daß sie dem, was sie mit ihren Händen und nach ihrem Belieben ohne göttliche Weisung machten, eine göttliche Kraft zuschrieben. Ein Milderungsgrund für sie liegt darin, daß doch noch vorher ein Streit Statt fand und daß die Zahl der Anbeter desselben von einer Masse von 600,000 nur 3000 betrug. Auch die Großen, die bei der Verfertigung halfen, finden darin eine Entschuldigung, daß sie den Ungläubigen vom Gläubigen sondern und dem Ungläubigen, der das Kalb anbetet, Strafe zukommen lassen wollten; aber gerade das wurde ihnen als Sünde angerechnet, daß sie den Ungehorsam aus dem Gedanken in das Gebiet der That gebracht hatten. Mit jener Sünde traten sie nicht aus der Anbetung ihres Befreiers aus Aegypten heraus; es war ein Ungehorsam gegen gewisse Gebote desselben. Gott nämlich hatte Bilder verboten, und sie machten ein Bild, während sie hätten warten und nicht selbst etwas machen sollen, an das sie sich wenden und dem sie nachgehen wollten, mit Altären und Opfern. Es war daran Schuld der Einfluß mancher unter ihnen befindlichen Wahrsager und Astrologen, die da wähten, ihre selbsterdachte Anbetungsweise führe eher zu Gott, als die wahrhaften (gottesdienstlichen) Verrichtungen. Es ging ihnen, wie jenem Narren, von dem wir gesprochen, der in den Faden eines Arztes gerieth und Menschen mit den Arzneien den Tod brachte, die ihnen früher geholfen hatten. Eben weil dem Volke gar nicht der Gedanke einkam, den Dienst ihres Gottes zu verlassen, sondern sie nur glaubten, sich um gottesdienstliche Verrichtungen zu bemühen, kamen sie zu Ahron, ihm ihr Vorhaben mitzutheilen, und darum half er ihnen, beging aber darin einen Fehler, daß er ihren Ungehorsam aus

anחנו עושים בשמים ובכל דבר שאנו יודעים שחנונו אמן הוא כחפץ האלהים מבלי מקרה ולא רצון אדם ולא טבע וחטאתם היתה בציור אשר נאסר עליהם ושיחשו ענין אלהי על מה שעשו בידם ורצונם מבלי מצוח האלהים ויש להם התנצלות במה שקדם מהמחלוקת ביניהם ולא הגיעו עובדיו אל שלש אלפי איש מכלל שש מאות אלף שהיו אבל התנצלות הגדולים שסייעו בעשותו היה בעבור שיראה הממרה מהמאמין כדי להרוג הממרה העובר אותו ונחשב להם לעון מפני שחוציאו המרי מן הכח הצפון אל גבול המעשה ולא היה העון² ההוא יציאה מכלל עבודה מוציאים ממצרים אך היה מרי לקצת מצותיו כי הוא יתברך הזהיר מן הצורות והם עשו צורה והיה להם להמתין שלא יקבעו עצמם³ דבר שיקבילוהו וימשכו אחריו ומזבח וקרבנות וזה היה מעצת מי שהיה ביניהם מן החושים והאצטגנינים חשבו שיהיה פעולתם הסבריות קרובות מן המעשים האמתיים והיה ענינם כזה כענין הכסיל אשר זכרנו⁴ שנכנס בחנות הרופא והמית האנשים אשר היה מועילים ברפואות ההם קודם לכן עם שלא היתה כונת העם לצאת מעבודה האלהים אך היו חושבים שהם משתדלים בעבודה ועל כן באו אל אהרן לגלות מצפונם ועל כן סייע בעשותו ונאשם בהוצאתו

1) Auch Saabia wollte (nach Ibn=Esra Exod. 32, 1) Ahron damit entschuldigen, daß er absichtlich (בערמה) ein Bild gemacht habe, um (wie Jechu 2 Kön. 10, 18 ff.) den Gläubigen vom Abtrünnigen zu unterscheiden; „warum aber“, fragt Ibn=Esra, „hatte Ahron sich Mose gegenüber nicht damit entschuldigt?“

2) Var. הענין.

3) Var. לעצמם oder עצמם.

4) Oben § 79, S. 52.

der Idee zur That verhalf. Uns kommt das heute sehr erheblich vor, weil bei den meisten Völkern jetzt keine Bilder angebetet werden, aber damals war es das in der That nicht, weil alle Völker Bilder hatten, die sie anbeteten. Hätte z. B. ihre Sünde darin bestanden, daß sie sich nach ihrem Belieben ein Haus gemacht zum Gottesdienste, um dahin zu gehen und dort zu opfern und es zu verehren, so hätte uns diese Sünde nicht so bedeutend geschehen, weil wir heute gewöhnt sind, uns derartige Häuser zu errichten, sie mit Liebe und Ehrfurcht zu behandeln, von ihnen Segen zu erwarten, ja vielleicht zu sagen, der Geist Gottes ruhe auf ihnen, Engel lagerten um dieselben u. s. w. Wäre nicht das Bedürfnis, unsere Gemeinden in derartigen Häusern zu versammeln, so würde auch uns heute diese Sache auffallend erscheinen, wie sie es in den Tagen der Könige war, wo man es denen wehrte, die sich angelegen sein ließen, Häuser zu gottesdienstlichen Verrichtungen, „Höhen“ genannt, zu errichten; die frommen Könige rissen sie nieder, weil man nur das Haus hochhalten sollte, das Gott erwählt, und die Form der Anbetung, die er vorgeschrieben. fand man ja doch nichts Auffallendes an den Bildern, die er selbst vorschrieb, nämlich den Cherubim. Bei allem dem wurden die Männer, die das Kalb angebetet, mit dem Tode bestraft, zusammen nur 3000 Mann unter 600000. Das Manna hörte nicht auf zu fallen zu ihrer Speise, die Wolke deckte sie, die Feuersäule führte sie, die Prophetie dauerte unter ihnen fort und nahm sogar zu; kurz sie vermifften nichts von allem, was er ihnen gegeben, als die zwei Tafeln, die Mose zerbrochen, die aber auch auf seine Bitte ihnen ersetzt und so die Sünde ihnen verziehen wurde.

מרים¹ מן הכה אל המעשה והדבר ההוא הוא גדול מאד בעינינו מפני שאין בומן הוה צורות נעבודת ברוב האומות והיה קל בומן ההוא מפני שהיו עושים כל האומות צורות לעבוד אותם ואלו היתה חטאתם שעשו בית כרצונם לעבודה לכוון אליו ולהקריב בו הקרבנות ולכבדו לא היה דבר גדול בעינינו מפני מה שאנחנו נוהגים בו היום מעשות בתים ובחירתנו² אותם וגדלנו להם והתברכנו בהם ואפשר שנאמר שהשכינה חלה בהם והמלאכים חונים סביבותיהם ולולי הצורך להתחברות קהילנו היה הדבר הוה נכרי כאשר היה בימי המלכות שהיו מוחין באנשים משתדלים שהיו עושים בתים לעבודה היו נקראים במות והיו חסידים המלכים הורסין אותם כרי שלא יגדלו וולתי הבית אשר בחר בו האלהים והתכונה אשר צוה בה ולא היה דבר נכרי בה הצורות אשר צוה הוא בהם מהכרוכים ועם כל זה נעשו³ האנשים אשר עבדו העגל ביום ההוא והרגום והיה מספר כלם שלשת אלפי איש מכלל שש מאות אלף ולא פסק הסן לרדת לסוונם והענו לסוכך עליהם ועמוד האש להנחותם⁴ והנבואה מתמדת ונוספת ביניהם ולא נעדר. מהם דבר מכל אשר נתן להם וולת שתי הלוחות אשר שברם משה והתפלל להשיבם והושבו להם וכופר להם העון ההוא:⁵

1) Die älteren Ausgaben haben מרים.

1) Var. ובהרנו.

2) Var. עשו.

3) Vergl. Neh. 9, 16 — 21.

4) Fassen wir zusammen, was der Autor in diesem § etwas weischweisiger, als es seine Gewohnheit ist, zur rechten Würdigung des Kalbsdienstes der Israeliten vorbringt, so beruht die Hauptsache auf dem Unterschiede zwischen Abgötterei (Anbetung eines anderen Gottes als des wahren) und Bilderdienst (Anbetung des wahren Gottes unter einem Bilde; vergl. IV, 14, wo

98. Rufari. Du bestätigst mir da, was ich mir schon lange gedacht und auch, was ich im Traume gesehen, nämlich, daß kein Mensch zum göttlichen Geiste anders gelangen kann, als durch göttliches Wort, d. h. von Gott selbst anbefohlene Handlungen. Denn sonst — es werden ja derartige Handlungen von den meisten Menschen geübt, von Astrologen, Wahrsagern, Feueranbetern, Sonnenanbetern, den Dualisten u. s. w.

צ"ח אמר הכוזרי כבר עורר עצתי במה שעלה בדעתי ובמה שראיתי בחלומי כי אין האדם מגיע אל הענין האלהי אלא בדבר אלהי רוצה לומר במעשים שיצו האלהים ואם לא היה¹ כן רוב בני אדם משחרלים אפילו החוזה והקוסם ועובר האש ועובר השמש והמשנים² וחוללים:

noch einmal auf diesen Gegenstand eingegangen wird). Beide sind im mosaischen Gesetze streng untersagt, wie eben das zweite der Zehngebote erst Abgötterei und sogleich auch Bilderdienst als zwei Abstufungen eines Verbrechens verbietet (oben § 89, S. 59); die Abgötterei, nicht als ob ein anderer Gott neben dem israelitischen anerkannt würde (Deut. 4, 35, 39. 6, 4), sondern weil sie die gefährlichste Feindin des Monothismus ist, indem gewöhnlich der israelitische auch noch neben den fremden, oder mehrere fremde Götter zugleich verehrt wurden; ferner, weil die Begriffe der heidnischen Völker von ihrem Gotte (wenn es auch bei einem Einzigen blieb) des göttlichen Wesens, und also auch der Menschheit höchst unwürdig waren, und weil sie häufig eine allen Gesetzen der Vernunft und der Moral zuwiderlaufende Verehrung von den Menschen forderten (Molech, Astarot); der Bilderdienst, obgleich hervorgegangen aus einem dem Menschen angeborenen Streben, das Geistige unter einem Körperlichen, concreten Bilde sich vor das Auge zu rücken, trägt (außerdem, daß Vielgötterei die gewöhnliche Folge ist) eben so sehr den Keim des Verderbens in sich, da nichts leichter ist als Form und Inhalt zu verwechseln, und statt der reinen Verehrung des Geistes in eine niedrige, verächtliche Anbetung und Vergötterung selbstgeschaffener Gestalten zu verfallen; eine Entartung des religiösen Bewußtsein's, die nicht bloß dem Alterthume vorzuwerfen ist. — Einer solchen Anbetung der Gottheit unter einem Bilde machen sich die Israeliten durch den Kalbsdienst schuldig, verlassen aber nicht ihren Befreier aus Aegypten, da sie selbst sagen: (Exod. 32, 4) „dies ist Dein Gott, der dich aus Aegypten geführt“ und Ahron ausruft: (ib. 32, 5) „(ib. 32, 5), sondern sie übertreten, wie oben gesagt, nur eines freilich der wichtigsten Gebote. — Daß dies die einzige (nicht Rechtfertigung sondern) Entschuldigung Ahron's und des Volkes sein könne, hat auch Jbn-ʿEfra (Exod. 32, 1.) richtig gefühlt, und alle andere Versuche zurückgewiesen. Auch er sagt, das Kalb sei jedenfalls לכוזרי gemacht worden, stellt aber nicht in Abrede, daß der rohe Haufe das Bild selbst leicht für den Gott nehmen konnte.

1) Var. hat שהיה statt היה.

2) Ähnliche Zusammenstellungen s. III, 23 (der dieselben, schon oben § 79 S. 53 angegebenen Ideen noch weiter bespricht) IV, 3. Anf. — בַּשָּׁרִים, wörtlich: die Doppeltmachenden, d. h. diejenigen, die an zwei höchste Gewalten glauben. Schon im Talmud wird bei verschiedenen Gelegenheiten (z. B. Berach. 33 b. Chag. 15 a. vergl. Mech. Exod. 20, 2. Tos. Ber. 6 a) auf den Glauben an שני רשויות Bezug genommen. Bekanntlich war es Mani oder Manes (Manichäus), der um 270 mit der Lehre von zwei gleichewigen Grundwesen קדמות שני סבות auftrat und dessen Anhänger, die Manichäer, besonders seit dem 4. Jahrhundert sich verbreiteten. Arabische wie jüdische Philosophen nahmen Gelegenheit, diesen Glauben (אמונת השננות תרופה) entgegenzutreten und es scheint fast die Annahme gerechtfertigt, daß derartige Systeme mehr als man glauben sollte in jüdische Kreise eingedrungen seien. Vergl. Saadia Emunot c. 2, Bachji Chab. ha-Lev. Einl., Sefar ha-Rabbala 63 b. (ed. Bafel), Maim. More I, 75 (und die Bemerkung Munt's: Le Guide I, p. 442), Ahron b. Elia: ʿEz Hajim S. 48. — Abulfeda: Hist. anteislam. p. 82—88. Gottinger: Hist. orient. p. 166 ff. Guericke: Kirchengeschichte I, p. 166, Reggio ההורה והמלוכמים S. 13. Schahrasani II, p. 285 ff. (der deutschen Uebersetzung).

99. Meister. Ganz recht. Alle unsere Lehren sind in der Tora nach göttlichem Worte an Moses aufgezeichnet. Ueber das nun, was Moses aufschrieb und jener großen Volksmenge, die in der Wüste zusammen war, übergab, bedurften sie keiner Uebersetzung noch auch einer Belehrung über einzelne Abschnitte und Gebote, z. B. über das Verfahren bei den Opfern, die man darbringen sollte, wo, nach welcher Seite hin, wie man schlachten sollte, was mit dem Blute und den Stücken zu machen; alle diese verschiedenen Thätigkeiten waren ausdrücklich von Gott vorgezeichnet. Denn wenn auch nur das Geringste fehlte, könnte leicht das Ganze zu Grunde gehen. So ist es ja auch bei Naturbildungen, die aus kleinen, nur den Vorstellungen zugänglichen Atomen bestehen; fällt nun ein Fehler in Betreff dieser Atome vor, so verdirbt jene Bildung, und es kommt z. B. jene Pflanze, oder jenes Thier, oder jenes Glied entweder mangelhaft oder gar nicht zu Stande. So hat Gott vorgeschrieben, wie das geopfert Thier zu zerlegen, was mit jedem Gliede vorzunehmen sei, was gegessen, was verbrannt werde, wer essen und wer verbrennen sollte, wer von den nach genau zu beobachtenden Vorschriften hierzu bestimmten Klassen darbringen sollte, wie die Darbringenden beschaffen sein müssen, wenn sie nicht unbrauchbar sein sollen, in Beziehung auf Zierrath und Kleidung, besonders die Kleidung des Hohenpriesters, dem erlaubt ist, jenen Ort des Gottesgeistes, den Ort der göttlichen Erscheinung, der Pade und der Tora zu betreten; endlich alle Vorschriften über Heiligkeit und Reinheit nach ihren verschiedenen Abstufungen, Gebete u. s. w., was nicht Alles aufgezählt werden kann. Sie stützten sich dabei auf das Lesen der Tora und auf das, was unsere Lehrer überliefert haben, beides auf Grund göttlicher Mittheilung an Moses. So wurde ja auch die ganze

צ"ט אמר החבר כן הוא וכן כל תורותינו כלם כתובות בתורה מדבור האלהי עם משה ומשה שכתב משה ונתן להמון הגדול שהוא בקבוצם במדבר לא נצטרכו בם לקבלה ולא להוראת פרשה ופרשה ומצוה ומצוה ותכונת¹ הקרבנות ואין עושים בדמם ונחחיהם ממלאכות חלוקות כלם בביאור מאת האלהים שלא² יחסר מהם דבר קטן ויפסד הכל כמו ההיות הטבעיות אשר הם מתחברות מיחסים דקים לא חשיגם המחשבה לדקותם אשר אם יארע מכשול מעט ביחסים ההם היתה נפסדת ההווה ההיא ולא היה הצמח ההוא או החי ההוא או האבר ההוא דרך משל אלא מופסד או נעדר וכן וכו'⁴ אין תנחם הבהמה הנקרכת ומה יעשה באבר אבר ומה שיש לאכילה ומה שיש לשריפה ומי יאכל ומי ישורף ומי יקריב מן הכחות אשר מצוה בהם לא יעברום⁵ ואין תהיה תכונת המקריבים עד⁶ שלא יהיה בהם פגם עם חכשיטיהם ומלבושיהם וכל שכן מלבוש כהן גדול אשר נתן לו רשות לבא אל מקום הענין האלהי מקום השכינה והארון והתורה ומה שנתלה בזה מן הקדושה והטהרה ומדרגות הטהרות והקדושות והתפלות דבר שיאריך ספורם אך סומכים בו על קריאת התורה ומה שהעתיקו רבותינו והכל מדברי אלהים עם משה וכן תכונת המשכן

1) Var. אמר תכונת.

2) Var. שלא לא.

3) Eigentlich: Verhältnisse; für Atome ist sonst der Ausdruck חלקים (Sambia Emunot S. 26, ed. Leipzig נשמים והננים קדמונים, נקדח קטנה, Raimon. More I, 71, 73, wo über die Beziehungen der Lehre von den Atomen zu dem Kalam die Rede, vergl. unten V, 16 ff.) gewöhnlich.

4) Var. מבר.

5) In Var. fehlt יעברום.

6) In Var. fehlt עד.

Einrichtung der „Wohnung“ dem Moses am Sinai gezeigt, Wohnung, Zelt, Tisch, Leuchter, Lade, Vorhof der Wohnung, Säulen, Decken; kurz, alle diese Dinge wurden ihm im Geiste in sinnlichen Formen gezeigt, wie sie ihm gelehrt wurden. Auch der große Tempel, den Salomo baute, wurde dem David im Geiste gezeigt, wie das künftige, ewige Heiligthum, in dem einst Gott verehrt werden soll, dem Propheten Jecheskel nach Gestalt und Beschaffenheit gezeigt wurde. Also zur Verehrung Gottes kommt man nicht auf dem Wege der Speculation, des Schlußes und des Klügelns; denn sonst hätten die Philosophen mit ihrem großen Scharfsinne und ihrem Wissen doppelt so große Erfolge, wie die Israeliten erzielt.

100. Rufari. Auf solche Weise fühlt sich der Mensch geneigt, eine Religion ohne Zweifel und Bedenken anzunehmen. Es kommt ein Prophet zu tief gebeugten Sklaven, verkündet ihnen, daß sie zu einer bestimmten Zeit ohne Zögerung in der und der Weise aus ihrer Knechtschaft befreit werden und daß er sie in das Land Kanaan bringen wolle, das damals sich in der Gewalt von sieben Nationen befand, deren jede stärker war als sie; zugleich verkündet er jedem Stamme seinen Antheil an dem Lande, ehe sie dahin gelangen. Und Alles geht in Erfüllung, in kurzer Zeit und unter mächtigen Wunderthaten. Das zeugt von der Größe Dessen, der ihn sendete, von der Ehre dessen, der gesandt wurde, und von dem Vorzuge derer, zu denen allein er gesandt wurde. Hätte er gesagt, er sei abgesandt, die ganze Welt zu be-

כלה הראתה למשה בהר סיני המשכן והאהל והשולחן והמנורה והארון והצר המשכן ועמודיו ומכסיו וכל מלאכותיו הראו לו רוחניות וצורותם גשמיות כאשר התנו לו וכן הבית הגדול אשר בנה שלמה הראה לדוד צורתו רוחנית והבית העולמי הקדוש אשר יעבדו בו הראה לנביא יחזקאל צורתו ותכונתו¹ ואין בעבודת האל סברא ולא הקשה ולא התחכמות ואלו היה כן היו הפילוסופים מגיעים ברוב חכמתם ושכלם לכפל מה שהגיעו בני ישראל:²

ק אמר הכוזרי בכמו זה תנוה הנפש לקבל התורה מבלי ספק ולא פקפוק שיבא נביא לעבדים משועבדים לחוצים וייעד אותם שיעזו מעבדותם בעה הריא מבלי איחור על התכונה הריא ושיכניסם אל ארץ כנען והיא ביד שבע אומות כל אחת מהם חזקה מהם והודיע לכל שבט חלקו מהארץ קודם שיגיעו אליה³ והתקיים הכל בזמן מועט במופתים נוראים וה מאמת גדולה השולח וכבוד השלוח וגדול מעלת העם⁴ אשר עליהם לברם

1) So wie alle Handlungen, welche die Erlangung des göttlichen Wohlwollens bezwecken, einer genauen Bestimmung unterliegen, so auch die Orte, welche den Mittelpunkt der Verehrung Gottes bilden, die Tempel. Die sogenannte Stifthsölle (אהל מועד) wird Exod. 25—27 von Gott dem Moses genau bis ins Einzelne beschrieben, und mehrmals gesagt: Thue nach dem Bildniß, das dir gezeigt worden ist auf dem Berge (Ex. 25, 40. 26, 30. 27, 8). Die wörtliche Auslegung, die unser Autor diesem Ausspruche in den Worten גשמיות וצורותם גשמיות gibt, bezieht sich auf die Talmudstelle Menach. 29 a. wo R. Jose bar Jehuda sagt: ומהרה של אש ושלחן של אש ומטה. Vergl. Raschi Exod. 25, 40. — Nach den Berichten der Chronik (1 Chr. 28) hat David nach einer schriftlichen göttlichen Mittheilung (ib. V. 9) seinem Sohne Salomo eine bis in das Detail gehende Beschreibung des zu erbauenden „ersten Tempels“ hinterlassen. Vergl. den Raschi-Comment. zu 1 Chr. 28. — Ezechiel erblickt in einer prophetischen Vision (Ezech. 40 ff.) den künftig zu erbauenden Tempel nebst allen dazu gehörigen Geräthschaften genau abgezeichnet; ein Bild, dem der „zweite Tempel“ nicht entsprach, und das daher noch seiner Ausführung wartet. — Die genauere Beschreibung dieser Idee s. II, 26. IV, 3.

2) Vergl. oben § 4. S. 28.

3) Beziehung auf Num. c. 34. Deut. c. 33 u. dergl.

4) In den beiden ältesten Ausgaben heißt es: גדול מעלה אשר.

lehren und hätte dies Wort nur zur Hälfte wahr gemacht, so würde damit seiner Sendung ein Flecken anhängen, weil die Absicht Gottes bei seiner Sendung nicht ausgeführt worden. Einer so ausgebehten Wirksamkeit stand übrigens auch der Umstand entgegen, daß das Buch der Tora hebräisch ist und demnach das Verständniß und die Befolgung desselben sabäischen, indischen und kusarischen Völkern große Beschwerde und Mühe verursacht hätte. Das hätte Hunderte von Jahren gedauert, bis es sich so gefügt, daß sie diesen Glauben angenommen, entweder durch Kriegsgewalt, oder durch Nachbarschaft, oder durch die Beweise des Propheten selbst, oder durch einen andern Propheten, der zu dieser Lehre ermahnte und sie einprägte.

101. Meister. Moses hat zu seiner Lehre nur seine Stammes- und Sprachgenossen berufen; ihnen hat Gott zugesagt, daß er sie allezeit durch Propheten werde belehren lassen, und das geschah auch die ganze Zeit des Wohlgefallens, so lange der Gottesgeist bei ihnen war.

102. Rufari. War es dann nicht besser, daß er die gesammte Menschheit belehrte? Scheint das nicht angemessener und weiser?

103. Meister. War es denn nicht besser, wenn alle Thiere vernünftige Wesen wären? Hast du schon vergessen, wie sich — nach dem Vorangegangenen — der Same Adams fortpflanzte, wie der Gottesgeist immer auf Einem ruhte, der das Herz der Brüder und das Kleinod des Vaters, empfänglich für jenes höhere Licht, die andern aber nur die Schale, unzugänglich für dasselbe waren? Jakob's Söhne endlich waren alle Kleinod und Herz, abgesondert von den Menschen durch besondere göttliche Thätigkeiten, vermöge

שלח ואלו חיה אומר כי¹ אני שלח ליישר כל העולם ולא היה דברו מגיע עד חציו היה פגם בשליחותו מפני שלא נשלמה כונת הבורא בשליחותו² והיה מונע השלמת שליחותו³ היות ספר תורתו עברי והיה מעטם וטורח ולאות רב על אומות שבא והורו וכורח לחבינו לעשות מה שכתוב בו אלא אחרי מאות שנים שיקרא אליהם⁴ להשתנות עליהם בעבור נצחון או שכונה או בראיות⁵ חנביא בעצמו או נביא אחר שמעיד⁶ ומוהיר על תורתו:

ק"א אמר החבר לא קרא משה לתורתו וזלתי עמו ואנשי לשוני וייעד אותם הבורא להזהיר על תורתו כל הימים על ידי הנביאים⁷ ועשה כן כל ימי הרצון וזמן שהיתה השכינה ביניהם:

ק"ב אמר הכוזרי והלא היה יותר טוב שיישר הכל והיה זה יותר נכון וראוי בחכמה:

ק"ג אמר החבר והלא היה יותר טוב שהיו החיים כלם מדברים אם כן כבר שכחת מה שקדם⁸ בהמשך זרע אדם והאיך חל הענין האלהי באיש שהיה לב האחים וסגולת האב מקבל לאור ההוא וחולתו בקליפה איננו מקבל אותו עד שבאו בני יעקב כלם סגלה ולב נבדלים מבני אדם בעינינו

1) von der directen Rede, wie in der biblischen Sprache; vergl. Gesen, Wörterb. כ.י.

2) Ein nicht zu verkennender Seitenblick auf die angebliche Mission des Christenthums und des Islam.

3) Var. השלמה.

4) Var. להם.

5) Var. בראיות statt לא בראיות.

6) Var. שמעיר.

7) Deut. 18, 15 ff. — Vergl. oben § 26 u. 27.

8) Oben § 95.

deren sie gleichsam eine besondere Gattung, ein gleichsam engelhaftes Geschlecht bildeten. Sie durften alle nach der Stufe der Prophetie streben und erreichten sie auch zum größeren Theil, da sie ihr nahe waren durch gottgefällige Handlungen, Heiligkeit, Reinheit, Umgang mit Propheten. Denn wisse, wer auf einen Propheten stieß, der fühlte, indem er auf den Propheten stieß und dessen göttliche Reden hörte, in sich einen neuen Geist erwachen, und sich von andern Menschen geschieden durch Lauterkeit der Gedanken, durch Verlangen nach jener höhern Stufe, durch Festhalten an Demuth und Reinheit. Das war für sie die sichtbare Größe und das helle Licht eines kommenden Lebens; denn was von einem solchen erwartet wird, kann doch nur darin bestehen, daß die menschliche Seele in ihrer ursprünglichen Göttlichkeit sich von den äußeren Sinnen löse, des höheren Seins inne werde, des Anschauens engelhaften Lichtes und des Anhörens göttlicher Rede sich erfreue. Ein solcher Mensch ist eben überzeugt, daß seine Seele fort-dauere, wenn die körperlichen Organe zerfallen. Und wenn sich eine Religion findet, durch deren Lehren und Handlungen man zu dieser Stufe gelangt an dem Orte, den sie vorgeschrieben, und unter den Bedingungen, die sie vorgezeichnet, so ist man in dieser Religion fest überzeugt, daß die Seele nach Auflösung des Körpers fortbauere.

104. Rufari. Ich sehe, daß die Verheißungen anderer Religionen voller und üppiger sind, als die der eurigen.

מיוחדים אלהיים שמים אותם כאלו הם מין אחד ועצם אחד מלאכותי מבקשים כלם מעלת הנבואה ורובם מגיעים אליה בעבור שהיו קרובים אליה במעשים הנרצים והקדושה והטהרה ופגיעת הנביאים ודע כי כל אשר יפגע נביא בעת פגועו. איתו ושמעו דבריו האלהיים מתחדשת לו רוחניות ונפרד מסוגו¹ בזכות הנפש והשחוקקה אל המדרגות ההם והדבקן בעונה ובטהרה² ואת תהיה אצלם הגדולה הנראית והאור הבהיר בגמול העולם הבא כי המבוקש ממנו איננו אלא שחשוב נפש האדם האלהית תפרד מהושי³ ותראה העולם ההוא העליון ותהנה בראית האור המלאכותי ושמיעת הדבור האלהי כי הנפש ההיא תהיה בטוחה מן המות כשיכלו כלי הגופיים וכאשר תמצא תורה שמגיעים בחכמותיה ומעשיה אל המדרגה הזאת במקום אשר צוהה ועם הענינים אשר צוהה בהם היא מבלי ספק התורה שמוכחט בה להשאיר הנפשות אחר כלות הגופות:

ק"ד אמר הכוזרי אני רואה שיעודי וזלחכם שמנים ודשנים מיעודיכם:

1) Var. ממש.

2) 1 Sam. 10, 5. „Du wirst begegnen einem Juge Propheten, der herabkömmt von der Höhe — und sie selbst weissagen, und hereinbrechen wird über Dich der Geist Gottes, daß Du mit ihnen weissagst und Du wirst verwandelt werden in einen andern Mann“. Vergl. B. 9 und 19, 20—24. Daher konnte auch der Autor (§ 87) sagen, daß bei der Offenbarung am Sinai das ganze Volk die Stufe der Prophetie erreichte.

3) Statt מהושי wie die beiden ältesten Ausgaben haben, lesen wir richtiger מושי, wonach dann ממש als dritte Person und auf רמז בלג bezüglich aufzufassen ist. — Der Autor leitet hiermit die Besprechung des Unsterblichkeitsglaubens ein, da er im Begriff ist, die Angriffe, die das Judenthum (zunächst wohl von muhamedanischer Seite) erfuhr, als wenn dessen heilige Schriften die Unsterblichkeit der Seele nicht lehrten, zurückzuweisen. Ausführliches Hierüber, mit theilweiser Benutzung unseres Autor's bei Abrav. lxx. 26, 3 ff. und Menasse b. Israel, Nischmat Chajim Abschn. I.

105. Meister. Ja, aber sie beziehen sich alle auf die Zeit nach dem Tode, während im Leben nichts da ist, was auf jene hindeutet.

106. Rufari. Ich habe auch in der That nicht gesehen, daß einer von denen, die an jene Verheißungen glauben, sich nach ihrer baldigen Erfüllung sehne; ja könnte er sie um 1000 Jahre hinauschieben, und in der Fessel des Lebens und im Joch und Schmerz dieser Welt bleiben, er würde es vorziehen.

107. Meister. Und was meinst du von Jemand, der jene großen engelhaften Erscheinungen gesehen?

108. Rufari. Daß er gewiß sich danach sehnt, daß seine Seele in dieser Lösung von den Sinnen, im fortbauenden Genuße jenes Lichtes verharre, also daß er sich nach dem Tode sehne.

109. Meister. Also, unsere Verheißungen bestehen in dem prophetischen Gange am Gottesgeiste und dem, was nahe daran gränzt, und darin, daß der Gottesgeist sich an uns in Größe, Herrlichkeit und Wundern äußere. Darum heißt es in der Tora nicht: Wenn ihr dieses Gebot befolgt, werde ich euch nach dem Tode in Gärten und sonstige lustige Räume versetzen, sondern es heißt: Ihr werdet mir zum Volke sein und ich werde euch zum Gotte sein; ich werde euch führen; unter euch werden sein, die vor mir stehen, die zum Himmel emporsteigen, und wenn sie unter den Engeln umherwandeln, „Menschensohn“

ק"ה אמר החבר אבל כלם הם אחרי המות ואין בחיים מהם מאימה ולא דבר שיורה עליהם:

ק"ו אמר הכוזרי ולא ראיתי אחד מן המאמינים כיעודים ההם שהוא מתאוה למהירותם אבל אם היה ביכלתו לאחרם אלף שנים וישאר במסורת החיים ובעול העולם ועצבונו היה בוחר בזה:

ק"ז אמר החבר ומה תאמר בפי שהוא רואה אלה המעטרים הגדולים המלאכותיים:

ק"ח אמר הכוזרי מבלי ספק שהוא מתאוה שחתמיד נפשו על הפרידה מחושי וחשאר נהנית באור ההוא והוא מה שמתאוה המות:

ק"ט אמר החבר אבל יעודינו הדבקנו בענין האלהי בנבואה ומה שהוא קרוב לה והתחברות הענין האלהי בנו בגדולה ובכבוד ובמופתים¹ ועל כן איננו אומר בתורה כי אם תעשו המצוה הזאת אביאכם אחרי המות אל גנות והנאות אבל הוא אומר ואחם² תהיו לי לעם ואני אהיה לכם לאלהים ואנהיג אתכם ויהיו מכם מי שעומד לפני ומי שיעלה לשמים כאשר היו הולכים בין המלאכים וקוראים להם המלאכים בן אדם² כדי להכירם

1) Var. läßt sich aus מרן aus und liest הוא statt ומה (vergl. III, 20).

2) Der Zustand der Seele nach dem Tode ist nach dem Autor eben ihm nichts weiter als ein höherer Grad der Prophetie, deren theilhaftig zu werden der Israelit berufen ist; da nun aber das Wesen der Prophetie kein anderes ist, als das Aufgehen und Sichverlieren der Seele in der Anschauung und Betrachtung des Göttlichen; da der ganze Zweck des Judenthum's nur der ist, Israel jener hohen Stufe würdig zu machen, so ist Unsterblichkeitslehre der Grundzug des Judenthum's. Daß es dabei unnötig war, direct auf die Fortdauer der menschlichen Seele hinzuweisen, ist an sich klar; denn was das Erhabene in der Unsterblichkeit ausmacht, „das Schauen Gottes“, wurde den Israeliten ja unzählige Male schon in diesem Leben, wenn auch in geringerem Maße versprochen: („Ihr sollt mir zum Volk sein und ich werde euch zum Gott sein.“ Ex. 6, 7. Lev. 26, 12. Deuter. 29, 12. 2 Sam. 7, 24. Jer. 7, 23. 11, 4. 24, 7. 30, 22. 31, 1. 32, 38. Ez. 11, 20. 14, 11. 36, 28. 37, 23. 27. Zach. 8, 8. 1 Eyr. 17, 22.). Es war aber auch nicht möglich, diese Welt als einen Ort des Frevels und des Unglücks, als „ein Jammerthal“ darzustellen, da man sogar im irdischen Leben eine so hohe Stufe der Glückseligkeit erlangen könne; eine

genannt werden, um sie von den Engeln, in deren Mitte sie stehen, zu unterscheiden. Eben so werden Engel unter euch auf der Erde umhergehen, ihr werdet sie einzeln und in größerer Zahl sehen, wie sie euch behüten und für euch streiten. Ihr werdet dauern in dem Lande, das, als heiliger Boden, zu Erreichung jener Höhe verhilft, und dessen Fruchtbarkeit, Gedeihen und Mißwachs je nach euren Thaten vom Gottesgeiste abhängt, während die ganze übrige Welt den allgemeinen Naturgesetzen folgt. Wenn eben mein Geist sich unter euch befindet, so werdet ihr aus der Fruchtbarkeit eures Bodens, aus der Regelmäßigkeit des jederzeit erforderlichen Regens und daraus, daß ihr mit geringer Zahl eure Feinde überwindet, erkennen, daß es mit euch nicht auf natürlichem Wege zugeht, sondern nach besonderer göttlicher Bestimmung. Eben so werdet ihr, wenn ihr ungehorsam seid, aus der Dürre, aus der Pest und der Plage wilder Thiere, während die andern Völker in Ruhe verbleiben, erkennen, daß eure Angelegenheiten von etwas Höherem, als dem allgemeinen Naturgesetze geleitet

בין המלאכים העומדים בחוכם ויהיו גם כן מלאכים הלכים ביניכם בארץ ותראו אותם יחידים ורבים¹ שומרים אתכם ונלחמים לכם ותחמירו בארץ אשר היא עוורת על המעלה הזאת והיא ארמת הקדש ויהיה שבעה וטובתה ורעתה בענין האלהי כפי מעשיכם ויהיה נוהג כל העולם על המנהג הטבעי וולחכם כי תראו עם שכניתי שתהיה בחוככם סטוב ארמתכם וסדר גשמיכם שלא יעברו עתיהם הצריך להם ושחגברו על אויביכם במתי מספר מה שחכירו בו כי אין עניינכם נוהג על המנהג הטבעי אבל בחפץ כאשר תראו אם חמרו מהבצורות והנגף והחיה הרעה והעולם כלו בשלוח ואו חרעו כי עניינכם מנהיג אותו דבר שהוא גדול מן הענין הטבעי² והיה כל זה והתורה הזאת וכל יעוריה מוכתרים לא יפול מהם

Idee, wodurch ascetischen und menschenfeindlichen Bußübungen und Einsiedlereien alles Verdienst abgesprochen wird, wie denn in der That dem Judenthume diese Entartung des religiösen Bewußtseins immer fern blieb (II, 45 ff. III, 1 ff.). Andererseits bot jenes Leben kein Bild unbekannten, finstern Schreckens dar, welches die Todesstunde verbittern konnte, da schon dieses Leben dem Tugendhaften einen Vorschmack des jenseitigen gewähren konnte (§ 97 u. 108). — Uebrigens ist die Ansicht des Verfassers von einem zukünftigen Leben, von einem reingeistigen Anschauen und Erkennen Gottes, schon im Talmud (Berach. 17 a, sagt Rab.: לא אכילה ולא שתייה) ausgesprochen. Vergl. Dr. Formstecher: Ueber Eschatologie im Judenthume, in Geiger's Zeitschrift IV, S. 231 ff. und Junz: Zur Gesch. u. Lit. S. 371 ff.

1) Raschi Ezech. 2, 1: כמלאכים בה ושמעם בה עליהם הולך בין עליהם המרכבה הולך בין עליהם ושמעם בה כמלאכים. Anders Kimchi, anders Abrahanel, deren und andere Meinungen Ben Melech im Michlal Jost zu Ez. 2, 1 vorlegt; die Anrede בן אדם findet sich außer Dan. 8, 17 nur, aber häufig, bei Ezechiel.

2) Diese in Form einer Anrede an Israel gekleidete Darstellung des Verhältnisses dieses Volkes zu Gott findet sich zwar nicht wörtlich, aber dem Sinne nach in den Strafgeden und in den Verheißungen von Segen und Fluch (Lev. 26, 3. Deut. 11, 13 ff. 28, 1 ff.) ausgesprochen und bildet nur die weitere Ausführung von: „Ihr sollt mir zum Volk sein und ich werde euch zum Gott sein“. Als Hauptstelle für die hier aufgestellte Ansicht, daß das Schicksal Israels nicht eine bloß natürliche Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung sei, sondern einer besondern göttlichen Vorsehung gewürdigt werde, dient Deut. 11, 12: „Ein Land, für das der Ewige, dein Gott, sorgt; beständig sind die Augen des Ewigen, deines Gottes, darauf gerichtet vom Anfang des Jahres bis Ende des Jahres“. Vergl. auch II, 44.

werden. Alles dies, die Lehre und ihre Verheißungen sind bewährt, nichts bleibt unerfüllt; alle Verheißungen aber gehen von einer Wurzel aus, von der Hoffnung auf die Nähe Gottes und seiner Engel. Wer zu dieser Stufe gelangt, der fürchtet sich nicht vor dem Tode, wie unsere Tora uns dies augenscheinlich zeigt. Ein Gleichniß: Von mehreren Genossen, die sich in der Wüste befanden, ging einer nach Indien und erlangte vom König von Indien Größe und Ehre, weil dieser wußte, daß er zu jenen Genossen gehöre, deren Väter er von Alters her als seine Freunde kannte. Er gab ihm kostbare Geschenke, die er seinen Genossen brachte, bekleidete ihn mit prächtigen Gewändern, schickte auch einige von seinen Dienern als Begleiter mit, ohne daß Jemand davon wußte, daß sie vom Könige weggingen und den Weg nach jener Wüste einschlugen. Außerdem legte er ihm Gebote auf, schloß mit ihm einen Bund, vermöge dessen er seinen Dienst auf sich nahm. Als er nun mit jenen indischen Abgesandten zu seinen Genossen kam, waren diese hoch erfreut, beflissen sich, sie zu ehren, und bauten ihnen einen Palast, darin sie wohnen könnten. Und so schickten jene Genossen zu wiederholten Malen Abgesandte nach Indien, die um so leichter dahin gelangten und zum Könige zugelassen wurden, als ihnen jene Gesandten des Königs halfen, und ihnen den nächsten und geradesten Weg zeigten. So wußten denn alle, daß, wer nach Indien gehen wolle, am leichtesten sein Ziel erreiche, wenn er sich des Dienstes des Königs befleißige und jene Gesandten, die ihnen den Weg zeigten, hoch halte. Es fiel dabei Niemandem ein, zu fragen, welchen Zweck jener Dienst habe; denn es war ja offenkundig, daß dies geschehe, um der angenehmen und ehrenden Gemeinschaft mit dem Könige theilhaft zu werden. — Die Genossen sind die Israeliten; der erste, der sich auf den Weg machte, Moses; die nach ihm gingen, sind die übrigen Propheten; die aus Indien kommenden Gesandten sind die Schechina und die Engel; die kostbaren Gewänder sind das geistige Licht, das in der Prophetie den Geist erhellt, und das sinnlich wahrnehmbare Licht, das auf Moses Angesicht strahlte; die köstlichen Geschenke sind die beiden Tafeln mit den Zehngeboten. Die Befenner anderer Religionen

דבר ויעודיה כלם כולל אותם שורש אחד והוא יהול קורבת האלהים ומלאכיו ומי שיגיע אל המעלה הזאת לא יירא מן המות ותורתנו כבר הראית לנו זה עין בעין והמשל בזה¹ חברים שהיו עומדים במדבר והלך אחד מהם אל הדרו ופגע מסלך הדרו כבוד וגדולה מפני שידע שהוא מן החברים ההם והיה יודע אבותיהם מקדם והיו מאוהביו ונתן לו מתנות יקרות שנשא אותם אל חבריו והלבישו בגדי חמדות ושלח עמו מעבדיו אנשים ולא עלה על לב איש שיצאו מלפני המלך ולא שילכו אל המדבר ההוא וצוהו במצות וכרת עמו ברית לקבל עבודתו וכא עם חבריו עם השלוחים ההם ההודיים ושטחו בהם החברים ההם והשתדלו בכבודם ובנו להם ארמון שהושיבו בו ושבו החברים ההם שולחים שלוחים להגיע אל ארץ הדרו ולראות פני המלך מבלי טורח בעור אלה השלוחים שהיו מורים אותם הדרך קרובה והישרה וידעו כולם כי מי שרוצה ללכת אל ארץ הדרו הוא קל עליו מאד כשידבק בעבודת המלך ויכבד שלוחיו המגיעים אוחו אליו ולא הוצרכו לשאול למה נעבור העבודה הזאת כי העלה נראה לעין כדי להתחבר במלך וחברתו היא הטובה והגדולה והחברים הם בני ישראל וההולך הראשון הוא משה וההולכים האחרים הם שאר הנביאים והשלוחים ההודיים הם השכינה והמלאכים והבגדים החמדות הם האור המושכל אשר חל בנפשו מהנבואה והאור המורגש אשר חל על פניו והמתנות היקרות השלוחות הם השני לוחות בעשרת הדברים ובעלי הנימוסים האחרים

1) Vergl. ein ähnliches Gleichniß III, 21.

sahen von allem dem nichts; zu ihnen sagte man nur: Nehmet den Dienst jenes Königs auf euch, wie es jene Genossen gethan, dann gelangt ihr nach dem Tode zum Könige; thut ihr das nicht, so weist er euch zurück und züchtigt euch nach eurem Tode. Mancher von ihnen sagte wohl: Es ist noch keiner zu uns gekommen, der uns gesagt, daß er nach seinem Tode im Paradies oder in der Hölle sei. Die Meisten aber fügten sich der gegebenen Ordnung und dem Willen der Gesamtheit, nahmen den Dienst auf sich, hegten im Innern zwar eine schwache, äußerlich aber eine sehr zuverlässige, feste Hoffnung, und rühmten und brüsteten sich vor den andern Völkern mit ihrem Glauben. Aber wie dürfen sich Jene mit dem, was ihnen nach dem Tode werden soll, denen gegenüber rühmen, die es schon im Leben haben. Steht denn das Wesen der Propheten und Frommen der Fortdauer im kommenden Leben nicht näher, als das Wesen derer, die jene Stufe nie erreicht haben?

110. Rufari. Wie unwahrscheinlich ist es, daß der Mensch seiner Natur nach mit Körper und Seele zugleich vergehe, mit Ausnahme der Philosophen, ihrer Meinung nach; eben so, daß, wie die Befenner anderer Religionen sagen, der Mensch ewigen, freudigen Lebens theilhaft werde durch ein Wort, das er über die Lippen bringt, sollte er auch sein ganzes Leben lang nur dies Wort gekannt, sollte er es auch nicht einmal verstanden haben. Was muß doch dies Wort werth sein, daß es von der Stufe des Thieres zu der des Engels erheben kann, indem, wer dies Wort nicht spricht, dem Thiere gleich ist, sei er auch ein Philosoph, ein Weiser, der alle seine Lebensstage Gutes gelbt und sich nach jenen Höhen gesehnt.

לא ראו מכל זה מאומה אך אמרו להם קבלו עבודה מלך הודו כאשר קבלו עליהם החברים ההם ואחרי המות תגיעו אל המלך ואם לא תעשו ירחיק אתכם וענה אתכם אחרי מותכם ומהם מי שאמר לא בא אלינו אדם שיגיד לנו שיהיה אחרי מותו בן עדן או בגיהנם ורובם הגבירו סדור ענינים וחבור עצתם וקבלו העבודה ויחלו נפשותם במצפון יחול חלוש אך בנראה יחול חזק ונאמן¹ וסתגדלים ומתפארים על עמי הארץ שבהם באמונה ואין יתפארו אלה בטענה מה שיגיע אליו אחרי מותם על מי שיגיע אליו בחייו והלא טבע הנביאים והחסידים קרוב אל הקייסם בעולם הבא יותר מטבע מי שלא קרב אל המדרגה הזאת:

ק"י אמר הכוזרי כמה היא רחוק מן הדעת שיהיה האדם כלה בטבעו אבר גופו ונפשו וולחי הפילוסופים על דעתם² ועוד יאמרו אנשי התורות שהוא ישוב חי לעד בנעימים בעבור מלה שהוא אומר בפיו ואפשר שאיננו יודע כל ימיו וולחי המלה היא ואפשר שלא יבין ענינה כמה גדולה מעלת המלה שחזקתה ממדרגת הבהמות אל מעלת המלאכים ומי שאינו אומר המלה היא ישוב בהמה אפילו אם יהיה פילוסוף חכם עושה טוב כל ימיו כוסף אל המעלות ההם³:

1) Wörtlich: „Sie ließen ihre Seelen vertrauen im Innern ein schwaches Vertrauen, im Aeußern ein starkes Vertrauen“; die bekannte Construction, mittelst derer das Abverbum durch Wiederholung des nomen actionis mit dem resp. Verbum ausgedrückt wird; f. z. B. II, 51: ונא יאמרו גדולה, IV, 14: מבדיל מבחילה גדולה, IV, 20: נבדיל הברלה גדולה; u. f. w. Vergl. Gen. Lehrgebäude S. 810. Sacy gramm. ar. II, § 213.

2) Vergl. oben § 1, S. 25.

3) Auch hier sind die polemischen Beziehungen auf Christenthum und Islam offenkundig; formale Glaubensbekenntnisse, wie diese Religionen, kennt eben das Judenthum nicht; vielmehr hängt nach seiner Lehre die Seligkeit nicht sowohl von der Form des Glaubensbekenntnisses als

111. Meister. Wir sprechen keinem Menschen, welcher Religion er auch angehöre, den Lohn seiner guten Thaten ab; aber die vollendete Seligkeit ist — nach unserem Glauben — nur für die zu erwarten, die ihr schon im Leben nahe gestanden, und wir schätzen ihre Stellung bei Gott nach ihrem Tode eben dieser Nähe im Leben gemäß.

112. Rufari. Führe doch das Verhältniß nach der entgegengesetzten Seite aus. Schätze ihre Stellung im künftigen Leben nach ihrer Stellung im diesseitigen Leben.

113. Meister. Du rechnest, wie ich sehe, uns unsere niedere und verachtete Stellung zur Schande an, und doch haben gerade deren sich die Größten aus andern Religionen gerühmt. Die Christen rühmen sich eben Dessen, der gesagt: Schlägt man dich auf die rechte Wacke, so reiche die linke hin; nimmt man dir deinen Rock, so gib auch dein Hemd hin; und er und seine Jünger und Anhänger gelangten nach Jahrhunderten der Schmach und Leiden zu so wunderbaren Erfolgen, wie man weiß, und gerade dessen rühmen sie sich. In ähnlicher Weise erging es dem Stifter der israelitischen Religion und seinen Anhängern, ehe sie mächtig wurden. Solcher Männer also rühmen sie sich, nicht der Könige von großer Macht, ausgezeichnete Herrschaft und zahlreichen Streitwagen. Daher ist der Schluß von der Gottes-

קי"א אמר החבר אין אנחנו שוללים משום אדם גמול מעשיו הטובים מאי זה אומה שיהיה¹ אבל אנחנו רואים הטובה הגמורה לעם הקרובים בחייהם ואנו עורכים מעלתם אצל האלהים אחרי מותם בערך ההוא:

קי"ב אמר הכוזרי והחמד² הרמיון הוזה בהפק וערוך מעלתם בעולם הבא כמעלתם בעולם הזה היום:

קי"ג אמר החבר אני רואה שאחיה מגנה אותנו בדלות ומסכנות ובהם היו מתפארים גדולי האומות האלה כי אין הנוצרים מתפארים אלא במי שאמר מי שהכה על לחיך הימני הכן לו השמאלי ומי שלוקח מלידת הן לו חלוקה³ והגיע הוא וחביריו וההולכים אחריו מאות מן השנים מן הבו והיסורים וההרג אל ענינים נפלאים וירועים והם הם הפאר וכן בעל תורת ישמעאל וחביריו עד שנברו ובאנשים ההם היו מתפארים ומתגדלים לא במלכים האלה אשר גבה שיאם ורחבה מלכותם ונפלאו מרכבתם אם כן ערכנו מקורבת האלהים יותר קרוב

vielmehr von der Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit der Gesinnung und des Handelns gegen Gott und die Menschen ab.

5) Auch Maimon. H. Teschuba 3, 5 sagt: „Die Frommen aller Völker haben Anteil an der Seligkeit“. Und diese Ansicht steht in strenger Consequenz mit dem System des Autor's. Indem nun die Israeliten zur Beobachtung des göttlichen Gesetzes im vollen Umfange, das ihrem Leben eine höhere Weiße geben soll, berufen sind (§ 26, 101), kann dem Nichtisraeliten aus Nichtbeobachtung desselben einerseits keine Schuld erwachsen und andererseits von dem gerechten Richter der ganzen Erde für ihre moralischen Handlungen der Lohn nicht versagt werden. Das Judenthum kann daher seiner Idee nach nie daran denken, Andern seinen Glauben aufzubringen, wenn es auch Andersglaubende, im Falle sie es wünschen, in seinen Schooß aufnimmt. — Vergl. übrigens Meor Enajim c. 38 (S. 310 ed. Cassel).

2) Var. ופרך לו. — Nämlich: Gerade in der Weise, wie du von der hohen Stufe der Prophetie, zu der Israel hier berufen ist, auf dessen hohe Stufe in der künftigen Seligkeit schließt, könnte ja auch der andere Schluß von der niederen Stellung Israels in diesem Leben auf dessen niedrige Stellung im künftigen Leben richtig sein. — Vergl. übrigens Saabia Emunot, Ende des 3. Abschnitts.

3) Matthäus 5, 39.

nähe richtiger, als von der irdischen Größe, die uns etwa zu Theil geworden wäre.

114. Rufari. Das wäre richtig, wenn eure Demuth eine freiwillige wäre; aber sie ist eine gezwungene. Hättet ihr die Macht dazu, ihr würdet eure Feinde erschlagen.

115. Meister. Da hast du unsere schwache Seite getroffen, König von Rufar. Ganz recht; wenn die Mehrzahl der Unsrigen aus dem Drucke Demuth gegen Gott und um seiner Lehre willen lernte, so hätte uns der Gottesgeist nicht so lange Zeit verlassen; aber so denkt eben nur ein kleiner Theil. Indes gebührt auch der Mehrzahl ein Lohn dafür, daß sie das Joch der Verbannung — gezwungen oder freiwillig — trägt; denn wer da will, kann sich ja seinem Dränger gleichstellen durch ein Wort, das er ohne Mühe ausspricht, und so etwas wird von dem gerechten Richter nicht übersehen. Ja, ertrügen wir Verbannung und Druck im Namen Gottes, wie es sich gebührt, dann wären wir eine Zierde des Zeitalters, das wir mit dem Messias erwarten, und würden die Ankunft der ersehnten künftigen Rettung beschleunigen. Wir stellen nicht Jedem uns gleich, der in unsern Glauben eintreten will, durch ein einziges Wort, sondern durch Handlungen, zu denen Selbstüberwindung gehört, Reinigung, Lernen, Beschneidung, nebst vielen andern religiösen Vorschriften und verlangen überhaupt, daß er nach unseren Weisen lebe. So gehört zur Bedeutung und zu dem Zweck

ממה שאם היתה לנו גדולה בעולם הוה:

קי"ד אמר הכהני כן הוא אלו היתה כניעתכם ברצון אבל היא בהכרח וכאשר תמצא ידכם תהרגו אויביכם:

קט"ו אמר החבר מצאת מקום חרפתי מלך כוזר כן הוא אלו היה רובנו מקבל מהדלות כניעה לאלהים וכעבור תורחיו לא היה מניחנו הענין האלהי כל הוסן הארוך הוה אבל המעט ממנו על הדעת הוה ויש שכן לרוב מפני שהוא נושא על הגלות בין הכרח ורצון כי אלו היה רוצה היה הכר לנוש אותו במלה שיאמר בלי טורח וכסו זה איננו אבר אצל השופט הצדיק ואלו היינו סובלים הגלות הוה לשם האלהים כראוי היינו לפאר הדור שהיינו מצפים עם המשיח והיינו מקריבים עת הישועה העתידה שאנו מייחלים אותה ואנחנו אין אנחנו משוים עם נפשונו כל הנכנס בתורתנו במלה בלכר אבל במעשים שיש בהם טורח על הנפש מטהרה ולימוד ומילה ומעשים תוריים רבים ושינהג במנהגיו¹ ומתנאי המילה וסכותיה שיזכר תמיד כי היא אות אלהית שמה

1) Nach Maim. S-Offure Buch 13, 14 und Hilchot Abchim 9 hat ein aufzunehmender Proselyt (גר צדק) sich der Beschneidung, der Taufe (d. h. einem Talichbade), und der Darbringung eines Sühnopfers (bei bestehendem Opferdienst) zu unterwerfen; bei weiblichen Individuen fällt natürlich die erste Bedingung hinweg. Vorher wird untersucht, wodurch der Proselyt sich veranlaßt sieht, den jüdischen Glauben anzunehmen, ob wegen Erlangung von Geld, oder von Ehrenstellen, oder aus Furcht, oder aus Liebe zu einem jüdischen Individuum; ist dies der Fall, so wird er zurückgewiesen. — Zeigt es sich aber, daß er aus Ueberzeugung den jüdischen Glauben wählt, so wird er aufmerksam gemacht auf die Niedrigkeit und Bedrückung, in der die Israeliten gegenwärtig leben; er wird belehrt über die Schwierigkeit das Gesetz zu halten, über die strengen Strafen, die das jüdische Recht über die Nichtbeobachtung des Gesetzes verhängt, aber auch über die Belohnung, die des frommen Israeliten wartet. — Verharrt er noch bei seinem Entschlusse, so wird er aufgenommen, und steht nun in jeder Beziehung dem gebornen Israeliten gleich (oder wie der Talmud sich ausdrückt: „Er ist wie neugeboren“ גר שטבל כקטן שכולר דמי).

der Beschneidung, daß man immer daran denke, wie sie ein Gotteszeichen sei, das Gott unserem Körper, und zwar dem Organe der mächtigsten Leidenschaft eingeprägt, auf daß man derselben mächtig werde, und sich dieses Organs nur in angemessener Weise bediene, daß man den Samen in rechter Art, in rechter Zeit und wie sich gebührt von sich gebe, weil er so vielleicht das Glück habe, zur Aufnahme des Gottesgeistes zu befähigen. Wer nun diesem Wege sich anschließen will, der wird sammt seinen Nachkommen einen großen Antheil an der Gottesnähe erlangen. Aber trotzdem wird der in unsern Glauben Eintretende mit dem Eingebornen nicht gleichgestellt; denn nur den Eingebornen wird Prophetie zu Theil, während das höchste Ziel jener Anderen ist, daß sie von den Propheten lernen, und Weise und Fromme, nicht aber Propheten werden. — Jene Verheißungen übrigens anbetreffend, die Dir so lieblich erschienen, so haben ja schon früher unsere Weisen vom Gan Eden und Gehinnom gesprochen, sie nach Länge und Breite gemessen und von den Freuden und den Strafen mehr als alle neueren Religionen erzählt. Ueberhaupt habe ich bisher mit Dir nur über das gesprochen, was in der Schrift, in den prophetischen Worten erwähnt wird; in der That sprechen sie von den das künftige Leben betreffenden Verheißungen nicht so ausführlich, wie dies in den Schriften unserer Weisen geschieht. Indes findet sich in den prophetischen Büchern, daß der Staub, aus dem der menschliche Körper gebildet, zur Erde, der Geist zu Gott,

האלהים באבר התאזה הגוברת
לגבור עליה ולא ישחטש בה אלא
כראוי בהנחת הזרע כראוי ובעת
שראוי וכאשר ראוי אולי יהיה
מצליח יצליח לקבול הענין האלהי
ומי שדבק בדרך הזה יהיה לו
ולזרעו חלק גדול מן הקורבה אל
האל יתברך ועם כל זה לא ישחיה
הגור הנכנס בתורתנו עם האזרה
כי האזרה לברם הסראויים לנבואה²
וולחם תכלית ענינים שיקבלו מהם
ושיהיו חכמים וחסידים אך לא
נביאים והיעודים ההם אשר ערכו
לך כבר קדמו חכמינו לספר גן
עדן וגיהנם³ וסדרו אותם לאורך
ולרוחב וספרו הנעימות והיסורים
ביותר מה שספרו שאר האומות
הקרוכות ודברתי עמך עד עתה
על מה שבא במקרא בדברי הנביאים
כי לא נזכר בהם יעודי העולם הבא
הרבה בביאור כאשר נזכר הרבה
בדברי החכמים ואמת הוא כי בדברי
הנבואה שישבו העפר שבנוף האדם

1) Die Beschneidung ist zuerst, wie dies die Schrift unzweideutig ausdrückt, ein Zeichen des Bundes zwischen Gott und Israel (vergl. unten II, 34. III, 7), dann aber auch noch möglicherweise von anderen sittlichen und körperlichen Vortheilen begleitet, oder von einer noch weitergehenden symbolischen Bedeutung. So schreibt Maim. More III, 49 der Beschneidung die Fähigkeit zu, den Geschlechtstrieb zu mäßigen (Ber. R. c. 80 f. 70 c. הנבעלת לנבי קשה לפחד), sagt aber bald darauf: ויש במילה עוד ענין אחר צריך מאד והוא לאנשי זאת האמונה כולם ר"ל מאמיני ייחוד השם אות אחר גשמי שיקבצם. ואמרו בטעם המילה ששם זכרון ופירוש אונותינו אשר נאמר לנו בבריתנו וכו' — Nachman. zu Gen. 17, 9 mit offenkundiger Benützung unseres Autors זכרון ופירוש אונותינו אשר נאמר לנו בבריתנו וכו'.

2) Diese Ansicht mag zwar consequent aus dem System des Autors sich ergeben, steht aber mit den Worten der Schrift Joel 3, 1. 2 und auch mit hagabischen Anschauungen (wonach Bileam ein großer Prophet — der Heiden — und Obadja von Geburt ein Eboniter war Sanh. 39 b) in Widerspruch. Vergl. indess Tos. Ribb. 71 a. Nibda 13 b.

3) Betrachtungen über den Zustand im jenseitigen Leben finden sich in den talmudischen Schriften zerstreut sehr viele; z. B. Ber. R. c. 6 f. 5 d. Baj. R. c. 4 f. 149 c. Ber. 19 b. Erub. 19 a. Chag. 15 a. Sanh. 102 a. Bech. 55 b. Tem. 32 a. Pes. 97 b, oft bis ins Detail eingehend, während Andere von zu vieler Beschäftigung mit derartigen Dingen abriethen: עולם הבא מסכת גיהנם; die jüngere Hagada hat eigene Schriften hierüber producirt, wie מסכת גיהנם n. f. w. מסכת גן עדן.

der ihn gegeben, zurücklehre. Desgleichen ist in den prophetischen Büchern die Rede von der bereinstigen Wiederbelebung der Todten, von der Sendung eines Propheten, Namens Elia, der schon einmal gesandt war in vergangener Zeit und den „Gott weggenommen“, wie andere hinweggenommen wurden, ohne den Geschmach des Todes zu kosten. In der Tora findet sich das Gebet Eines, der mit göttlichem Geiste weissagte und für sich selbst betete, daß er sterbe den Tod der Reblichen und sein Ende sei wie das der Kinder Israel. — So befragte einst einer der Könige einen verstorbenen Propheten, und dieser weissagte ihm was kommen werde, wie er ihm in seinem Leben geweissagt hatte; und wenn auch diese Handlung des Königs, d. h. die Befragung des Todten, nach unserer Lehre unerlaubt ist, so beweist es doch, daß das Volk zu den Zeiten der Propheten an eine Fortbauer der Seele nach dem Absterben des Leibes glaubte und daher die Todten befragte. Die Einleitung unseres Gebetes, das Weiber und Kinder, um wie viel mehr die Gelehrten kennen, lautet: Mein Gott, die Seele, die Du mir gegeben, ist rein; Du hast sie geschaffen, Du hast sie gebildet, Du hast sie mir eingehaucht, Du bewahrst sie in mir, Du wirst sie einst von mir nehmen und sie mir in der Zukunft wieder geben. So lange die Seele in mir ist, bekenne ich vor Dir, Ewiger mein Gott, daß Du Herr aller Schöpfungen bist. Gelobt sei, der zurückgibt die Seele den todten Leibern.“ Das Gan Eden selbst, dessen die Leute so oft gedenken, haben sie ja aus der Tora genommen; es ist die Höhe, für die der Mensch bestimmt war, und auf der er verblieben wäre, wenn er nicht gesündigt hätte. Auch Gehinnom ist ein be-

אל הארץ וחשוב הרוח אל האלהים אשר נתנה¹ ובדברי הנבואה תחיות המתים לעתיד ושליחת נביא שמו אליהו כבר שולח בזמן העובר² ולקחו האלהים כאשר לקח וולחו שהוא לא טעם טעם מיתה³ ויש בחורה תפילת מי שהתנבא ברוח האלהים שהתפלל על עצמו שימות מוח ישרים ותהיה אחריתו כאחרית בני ישראל⁴ וכבר שאל אחד מהמלכים נביא מו⁵ והתנבא לו בכל מה שיבא עליו כאשר היה מתנבא לו בחייו ואם היה מעשה המלך ההוא אסור בחורתנו רוצה לומר הדרישה אל המתים הוא מורה כי היו העם מאמינים בימי הנביאים כי הנפשות נשארות אחר כלות הגופות ועל כן היו שואלים המתים ופתחת תפלתנו שידועים אותה הנשים והקטנים כל שכן החכמים אלהי נשמה שנחת בי טהורה אתה בראתה ואתה יצרתה אתה נפתחת בי ואתה משמרה בקרבי ואתה עתיד למלה ממני ולהוירה בי לעתיד לבא כל זמן שהנשמה בקרבי מודה אני לפניך ה' אלהי שאתה הוא רבון כל המעשים ברוך המוחזר נשמות לפגרים מתים⁶ וגן עדן עצמו אשר הרבו בני אדם לזכרו לא לקחו אותו כי אם סן החורה ודיא המדרגה אשר הוכנה לאדם ולולי שחטא היה עומד בה

1) Kohelet 12, 7.

2) Vergl. Esch. 37. Jes. 26, 9. Mal. 3, 23.

3) Chanoch und Elia sind nach den Erzählungen der Schrift (Gen. 5, 24. 2 Kön. 2, 11) nicht gestorben; „sie haben den Geschmach des Todes nicht gelostet“, eine talmudische Redeweise, die sich auch im N. T. findet. Matth. 16, 28. Marc. 9, 1. Lucas 9, 27. Hebr. 2, 9 (οἱ ζῶντες οὐ μὴ γεύσονται θανάτου). 1 Cor. 15, 51.

4) Worte Bileam's. Num. 23, 10.

5) Die bekannte Erzählung von der „Hexe von Endor“. 1 Sam. 28.

6) Ein Theil des Morgengebetes, der sich mit einigen Varianten in der Liturgie des spanisch en wie polnischen Ritus findet; das Alter desselben dürfte der Redaction der Mischna gleichkommen. Ber. 60 b. Maimuni Hilchot Tef. 7, 3.

kannter Ort nahe bei Jerusalem, ein Thal, wo das Feuer nie ausging, wo man die verunreinigten Gebeine, Nase und andere Unreinheiten verbrannte. Das Wort ist hebräisch und zwar zusammengesetzt.

116. Rufari. Also besteht das Neue nach eurer Religion nur aus Specialitäten in Betreff des Gan Eden und des Gehinnom und deren Beschaffenheit; man hat die Sachen wiederholt und erweitert.

117. Meister. Auch das ist nichts Neues; auch unsere Weisen haben so viel darüber gesprochen, daß du nichts davon hören kannst, was du nicht, wenn du suchest, bei unsern Weisen findest.

לנצח וכן גיהנם הוא מקום ידוע קרוב לירושלים גיא שאין האש נכבית ממנו היו שורפין בו עצמות הטומאה והנבלות ושאר הטומאות והמלה עברית מורכבת¹:

קט"ו אמר הכוזרי אם כן אין חרוש אחרי תורתכם אלא חלקיות מדברי גן עדן וגיהנם ותכונתם והכפלת דברים והרבותם.

ק"ו אמר החבר גם זה איננו חדש כי החכמים הרבו בזה מאד עד שלא חשמע ממנו מאומה שלא תמצאו לחכמים כאשר תבקשנו:

1) גי' הגם (Jer. 7, 31. 32. 19, 6. 2 Chr. 28, 3) oder גי' בני הגם (Jof. 15, 8. 18, 16. 2 Chr. 33, 6) oder גי' בני הגם (Jof. 15, 8. 18, 16) oder גי' בני הגם (2 Kön. 23, 10. Ketib), ein Thal, südlich von Jerusalem, hart an der Grenze zwischen Juda und Benjamin, heiligtigt durch den Molochdienst, der dort getrieben wurde, bis ihn Josia zerstörte und den Ort selbst verunreinigte. An den Abscheu, den man dann stets gegen diesen Ort hegte, knüpfte sich die Idee des Strafortes, des ewigen Höllenfeuers, wozu vielleicht schon Jer. 7, 32. 19, 6 Veranlassung gab (גיא ההרגה).

מאמר שני

Zweiter Abschnitt.

מאמר שני

1. Von der Geschichte des Rūsari ist ferner aus den fūsariſchen Schriften bekannt, daß er das Geheimniß ſeines Traumes ſeinem Heerführer mittheilte, und zwar, daß ihm in einem wiederholten Traume geſagt worden, er möge die Gott wohlgefällige Handlungsweiſe in den Gebirgen von Paſan auffuchen. So gingen denn Beide, der König und ſein Heerführer, nach jenen Gebirgen, die ſich in der Wüſte am Meere befinden. Sie gelangten Nachts an eine Höhle, in welcher jüdiſche Männer in jeder Woche den Sabbath begingen. Sie zeigten ſich ihnen, nahmen ihre Religion an und wurden in jener Höhle beſchnitten. Dann kehrten ſie in ihr Land zurück und obgleich ſie im Herzen der jüdiſchen Religion zugethan waren, verheimlichten ſie ihren Glauben, und theilten nur vorſichtiger Weiſe ihr Geheimniß nach und nach einzelnen

א ואחרי כן היה מענין הכתובי מה שהוא נודע בספרי כחור¹ מגלות² סוד חלומו לשר צבאו והיה החלום הנשנה עליו שיבקש המעשה הנרצה אצל האלהים בהרי הרסאן ולכתם שניהם המלך ושר צבאו אל ההרים ההם אשר במדבר על הים והיאך הגיעו לבילה אל אותה המערה³ שהיו שוכחים לשם⁴ אנשים מהיהודים בכל שבת והיאך נראו אליהם ונכנסו בתורתם ונסולו במערה ההיא ושבו אל ארצותם ולכם על דת היהודים והיו מסתירים אמונתם עד שיחזקמו⁵ לגלות סודם מעט מעט לקצת אנשים מסגולתם עד שרכו וגלו

1) Ueber den hiſtoriſchen Hintergrund des Ganzen vergl. die allgemeine Einleitung S. 13.

2) Die ganze Satzfolge von מגלות² bis zu אהבתם עיך ſteht im Abhängigkeitsverhältniß zu dem erſten Satze, von ואחרי כן bis כספרי כחור¹; und zwar angeſchloſſen bald durch das ſogenannte erklärende oder vielmehr zerlegende כן (an מגלות, das auch zu כתם zu ergänzen iſt), indem es dasjenige nach ſeinen einzelnen Theilen darlegt, was von dem פניו des Rūsari bekannt iſt; bald durch היאך, wie; bald durch מה שהיה, מה שהגיע (מה שהגיע). Der Satz והיה החלום bis ורסאן iſt als Parantzeſe zu betrachten. Nachdem nun noch ein Satz mit עיך angefügt worden, beginnt mit וכאשר die ſelbſtſtändige Erzählung.

3) Var. אל מערה.

4) Die Juden befanden ſich alſo in jener Zeit und in jenem Lande unter ſolchem Druck, daß ſie den Sabbath in einer Höhle zu begehen genöthigt waren, woſür ſich Präcedenzfälle im Talmud (Sabb. 60a. Vergl. 1 Maſſ. 2, 31) finden. Dieſer Zug iſt hier vom Autor deſſhalb angebracht, um den Uebergang zur herrſchenden Religion beſto ſtärker hervortreten zu laſſen.

5) Var. שהתחכמו.

Vertrauten mit, bis sie so zahlreich wurden, daß sie die Maske abwerfen, die Oberhand über die übrigen Rufariten gewinnen und sie zur jüdischen Religion bekehren konnten. Nun ließen sie Gelehrte und Bücher aus allen Ländern kommen und erlernten die Thora. Das Glück begleitete sie; sie gewannen Siege über ihre Feinde, unterwarfen Länder, fanden verborgene Schätze und brachten ihr Heer auf eine Stärke von Hunderttausenden. Dabei liebten sie die Tora und hatten ein solches Verlangen nach dem Tempel, daß sie sich ein Zelt nach dem Vorbilde dessen, welches Mose gemacht, errichteten. Auch ehrten sie die Ur-israeliten und segneten sich mit ihnen, wie Alles dies in ihren Schriften erwähnt ist. Als nun der König die Tora und die prophetischen Bücher erlernte, nahm er sich jenen Meister zum Lehrer und stellte verschiedene religiöse Fragen an ihn. Zuerst befragte er ihn wegen der Namen und Eigenschaften, die man Gott beilege; ein Theil derselben scheine eine Körperlichkeit Gottes anzudeuten, während doch die Vermuthung es für unmöglich erkläre und ebenso die Tora eine solche Ansicht ausdrücklich abweise.

2. Meister. Die Namen Gottes sind alle, mit Ausnahme des Unausprechlichen, Prädikate und

מצפונם והתחזקו על שארית הכוורים והכניסום בתורת היהודים והביאו החכמים¹ והספרים מכל הארצות ולמדו התורה ומה שהיה מהצלחתם וגבורתם על שונאיהם וכבושם הארצות ומה שנגלה להם מהסמנונים ומה שהגיע אליו חילם מן הרבוי² עד מאות אלפים עם אהבתם בתורה והכספם אל בית המקדש עד שהקימו חבנית המשכן אשר עשה משה והיו סכברים אורחי ישראל³ ומתברכים בהם⁴ כאשר נבר בספרים וכאשר למד המלך התורה וספרי הנביאים לקח החבר ההוא לרב והיה שואל אותו שאלות עבריות ותחלה מה ששאל אותו על השמות והמדות⁵ המיוחדות אל הכורא יתברך ומה שנראה בקצתם מן ההגשמה עם הרחקת הדבר ההוא אצל השכל וכן מרחקת אותו התורה בכיבור: ב אמר החבר שמות הכורא כולם חוץ מהספור⁶ הם מדות

1) החכמים und הספרים stehen mit dem bestimmten Artikel, weil die Gelehrten und die Schriften bestimmte, nämlich jüdische sind.

2) Inversion silt: והרבו שהגיע אליו חילם. — d. h. מה מן הרבוי שהגיע אליו חילם. —

3) Daß die Urisraeliten in den Augen der bekehrten Rufariten vorzüglich ehrenwürdig erscheinen, geht aus der I, 115 ausgesprochenen Meinung unseres Autors über Propheten consequent hervor.

4) Bekanntlich findet über die Bedeutung von החבר im biblischen Sprachgebrauch eine Meinungsverschiedenheit Statt, die um so schwerer zu schlichten, da dogmatische Vorurtheile oft den Standpunkt verrücken. Wir verweisen hierüber auf die Commentare zu Gen. 22, 18. 26, 4. Jerem. 4, 2. Jes. 65, 16. Ps. 72, 17., womit Gen. 12, 3. 18, 18. 28, 14. 48, 20 zu vergleichen sind. — An unserer Stelle heißt החבר (wie auch das arabische صاحب VI) durch Jemanden Segen erwarten, wie Jes. 65, 16; eigentlich: sich für gesegnet erachten. In dieser Bedeutung ist החבר auch I, 97 und IV, 22 gebraucht; an letzterer Stelle steht wie hier סכברים dabei; an ersteren גדלו.

5) Obgleich nun unser Autor hier den König nach den שמות und מדות fragen läßt, so erfolgt doch die eigentliche Besprechung der „Namen“, wie Elohim, Schabbai, Abonai u. s. w. erst IV, 1, und sie konnten nur deswegen mit מדות zusammengefaßt werden, weil auch sie nur Prädikate Gottes, nicht dessen Wesenheit bezeichnen.

6) שם הספור. Hierunter ist, wie bekannt, der vierbuchstabile Name Gottes יהוה zu verstehen. Dieser hat die Vokale von יהוה und durfte auch nur mit diesen Consonanten gesprochen werden. Nur Ein Mal im Jahre, nämlich am Versöhnungstage, sprach ihn der Hohepriester im Allerheiligsten (Levit. 16, 30) nach seinen wirklichen Lauten aus. Dieses Aussprechen heißt ספירה und daher הספור, der ausgesprochene Name Gottes (Zoma 66, a). Dies ist die einzig

accessorische Bestimmungen, hergenommen von den Empfindungen der Geschöpfe gegen ihn, je nach seinen Beschlüssen und Handlungen. Man nennt ihn barmherzig, wenn er einem Zustande abhilft, mit dem die Menschen, als einem sehr traurigen, Erbarmen hätten, und man schreibt also Gott Erbarmen und Mitleid zu, während in der That diese Empfindungen bei uns von Schwäche des Gemüths und Erschütterung der Natur herrühren, was doch auf Gott nicht anwendbar ist. Er ist vielmehr ein gerechter Richter, der dem einen Menschen Armuth, dem andern Reichthum zuspricht, ohne daß sich sein Wesen dabei ändert, ohne daß er sich des einen erbarme oder dem andern zürne. Wir sehen ja etwas Fehliches bei menschlichen Richtern, wenn man von ihnen einen Rechtsspruch fordert und sie nach den Aussprüchen der Tora richten; die einen bekommen Recht, die andern Unrecht; und während Alles vom Ausspruch und von dem Urtheil des Richters abhängt, geht in ihm selbst keine Veränderung vor. So wird Gott zuweilen „der erbarmungsvolle und gnädige Gott“, zuweilen der „eifernde und rächende Gott“ genannt, ohne daß er

וחבניו טפליהו¹ נלקחות מהפעליות הברואים לו כפי גורוהו ומעשיו נקרא רחום כשהוא סתקן ענין מי שהיו בני אדם מרחמים עליו לרוע ענינו מרחמים אל הבורא הרחמים והחנינה ואמתתם אצלינו חלישות הנפש והמיית הטבע² ואין זה ראוי לויחברך אבל אמנם הוא שופט צדק גורר בריש אדם אחד ועושר אדם אחר מבלי שישתנה בעצמותו ולא ירחם לאחד ולא יכעוס על אחר ואנחנו רואים כזה בשופטים בני אדם כששואלין אותם בדינין ודנין במה שמחייבת התורה ויהיו אנשים זוכים בדין ואחרים חייבים והכל תלוי מניב השופט ודינו בלי השתנות בו שנוי וכן השם פעם יקרא אל רחום וחנן ופעם יקרא אל קנאו ונוקם³ והוא

richtige Erklärung des Wortes מבורש, über dessen Bedeutung die Späteren viel philosophirten und deuteten. Vergl. Munt: Le Guide I, p. 267. Da nämlich die Bezeichnung für den Gottesnamen יה blieb und dieser Gottesname nach der einstimmigen Meinung aller Theologen und Philosophen die absolute Wesenheit Gottes bezeichnet, so wurden die mannigfachen Versuche gemacht, das Wort המבורש so zu deuten, daß darin eine Beziehung zu der absoluten Wesenheit Gottes gefunden wurde. Daher sagt Maimuni More I, 61 die Bezeichnung ענינו שהוא יה. Sinegen will Albo Itzarim 2, 28 die Bedeutung abgefordert geltend machen, und führt die von uns citirte Stelle des Maimuni sich zum Stützpunkte an, aber mit einer bedeutenden Abweichung: וזה דבר לא ישתנה בו וזהו מן הנמצאים כלל וזהו המבורש נקרא שם המבורש.

1) Die weitere Zerlegung der מורה siehe weiterhin S. 87. Hier will der Autor zunächst der Annahme von מורה צמית entgegenreten, wie solche von muhammedanischen Religionsphilosophen, denen sich zunächst die Karaiten (Miron ben Elia Ez Chajim c. 67 ff. סבורים צמיתים) und einzelne rabbanitische Gelehrte (wie Bachji Chob. ha-Leb. Schaar ha-Jichub 10, zum Theil auch Saabia Emunot c. 2) angeschlossen, aufgestellt wurden. Ueber diese Hinneigung zu kalamitischen Ansichten vergl. unten V, 18 und über das Capitel von den göttlichen Prädicaten überhaupt: Maimonides More I, 50—58.

2) הַמִּצֵּר, Erschütterung der Natur, des Organismus, hervorgebracht durch Gefühls-eindrücke. Natürlich kann eine solche bei Gott nicht stattfinden und daher vergleicht der Autor das Erbarmen und den Zorn Gottes mit der Rechtsentscheidung eines gerechten Richters, dessen Seelenzustand beim Urtheilsspruche unverändert bleibt. Eine ähnliche Vergleichung findet sich bei Aristoteles de mundo c. 6, wo der Einfluß Gottes auf die Welt dem eines Gesetzgebers auf einen Staat gleichgestellt wird: οὕτως ὑποληπτέον καὶ ἀπὸ τῆς μείζονος πόλεως, λέγω δὲ τοῦτο τοῦ κόσμου νόμος μὲν γὰρ ἡμῖν ἰσοκλίτης, ὁ θεὸς οὐδέμιν ὑποδεόμενος διόγκωσιν ἢ μεταθέσειν. Maimonides More I, 54 (p. 190 ed. Fürstenthal. Le Guide I, p. 219).

3) Exob. 34, 6. — Nahum 1, 2.

von einer Eigenschaft zur andern überginge. Mit einem Worte: Die Prädikate — mit Ausnahme des unaussprechlichen Namens — zerfallen in drei Klassen. Sie sind entweder pragmatische oder accessorische oder negative. Die pragmatischen werden hergenommen von den von ihm durch natürliche Mittel ausgehenden Thätigkeiten, z. B. „Er macht arm und macht reich, erniedrigt und erhöht“, „barmherzig und gnädig“, „eifern und rächend“, „stark“, „edel“ und dergleichen. Die accessorischen, z. B. gepriesen, preisenswerth, lobenswerth, heilig, hoch und erhaben, sind Aeußerungen der Ehrfurcht der Menschen gegen ihn, und wenn deren auch viele sind, so begründen sie keine Vielheit und sprechen ihm nicht die Einheit ab. Mit den negativen, wie lebendig, einzig, erster, letzter,

יחברך איננו משתנה מטרה אל מטרה וכללו של דבר כי המדות מתחלקות וולחי השם המפורש יחברך לשלשה חלקים שחתיינה מעשיות¹ או טפלויות² או שוללויות והמעשיות נלקחים מהמעשים הבאים ממנו באמצעים טבעיים כמו מוריש מעשיר משפיל אף מרום רחום וחונן קנא ונוקם גבור נדיב³ והדומים להם והטפלויות כמו ברוך ומבורך מהולל קדוש רם ונשא⁴ נלקחות מרוממות המדברים לו ואלה אם הם רבות אינם מחייבות לו רבי ולא מוציאות אותו מהאחדות אבל השוללויות כמו חי ואחד וראשון ואחרון⁵ סופר⁶ עליו כאלה כרי

1) מעשיות, dasselbe, was עוליות bei anderen Autoren; Prädikate, die von einem מעשה hergenommen sind; daher nicht praktisch oder aktiv u. dergl. zu übersehen, da diese Ausdrücke die Thätigkeit in das Eigenschaftswort hineinlegen, während es von der Thätigkeit entnommen ist, sondern eher thätlich, pragmatisch.

2) Es könnte hier nicht ganz mit Unrecht dem Verfasser der Vorwurf einer unlogischen Einteilung gemacht werden, da er oben sämtliche Prädikate עוליות nannte, hier aber diesen Namen nur Einer Klasse der מדות zutheilt. Indeß liegt, wie schon angedeutet, diese Inconsequenz mehr in den Worten als im Sinne. Oben meinte er nämlich, alle Prädikate (natürlich mit steter Ausnahme des שם ha-Meforasch) seien nicht die Wesenheit Gottes, sondern in der menschlichen Anschauung begründet, daher sämtlich etwas Aeußerliches, Accessorisches. Insofern nun diese Anschauung eine dreifache sein kann, zerfallen auch diese Accidentia in drei Klassen, und diejenigen, welche bloß auf Anschauung des göttlichen Wesens beruhen, ohne sich an ein bestimmtes Object (wie die pragmatischen) oder an einen bestimmten Zweck (wie die negativen) zu binden, heißen nun wieder in engerer Bedeutung accessorische. — Uebrigens bemerkt Caspe hier: (wie oben) „ומוכרך כמו ברוך ומבורך“ und in der That liest eine Handschrift bei Luzz. (Brief an O. Brecher in Kochbe Hkshaf V, 28) טפלויות statt עוליות.

3) 1 Sam. 2, 7. — Exod. 34, 6. — Nahum 1, 2. — Ps. 24, 8. — An welcher Stelle der heiligen Schrift Gott נידב genannt werde, ist uns unbekannt; etwa Hosel. 7, 2?

4) Genes. 9, 26. — Job 1, 21. — Ps. 113, 8. — Jes. 6, 3. — Jes. 57, 15. Vergl. Magen Abot 7^b.

5) 2 Sam. 22, 47. — Deut. 6, 4. — Jes. 44, 6.

6) Damit soll nicht gesagt sein, daß die Eigenschaften einzig, lebendig, erster und letzter negativ seien, sondern daß die menschliche Vernunft die Begriffe von Leben, Einheit und Ewigkeit Gottes nicht zu fassen und zu begreifen vermag, und es bezeichnen darum die angeführten Eigenschaften, daß Gott nicht nicht lebendig, nicht nicht einzig u. s. w. ist. Interessant ist es, hiermit die Ansichten muslimanischer Religions-Philosophen zu vergleichen, über die Theod.: die speculative Trinitätslehre des späteren Orients. Berlin 1826, S. 10 Einiges mitgetheilt hat. Scharefsani (I, p. 221 der Haarbrücker'schen Uebersetzung) führt folgende Meinung der Bateniten (More II, 25) an: „Man muß weder sagen, daß der Schöpfer existierend, noch daß er nicht existierend ist, weder daß er wissend noch unwissend ist, weder daß er mächtig, noch daß er ohnmächtig. Und so verhält

prädicirt man ihn nur, um das Gegentheil abzuweisen, nicht aber um ihm diese Eigenschaften in dem Sinne beizulegen, den wir damit verbinden. Wir können uns z. B. Leben nur in Empfindung und Bewegung denken, über die Er doch erhaben ist. Wir sagen also von ihm „er lebt“ nur, um ihm das Prädikat *to die* abzuspochen, weil man vorschnell schließen könnte, daß, was nicht lebt, todt sei; ein Schluß, den der Verstand überhaupt nicht anerkennt. Man spricht ja auch der Zeit z. B. das Leben ab, ohne daß daraus folgt, daß sie todt sei, weil ja überhaupt auf sie Leben und Tod nicht anzuwenden sind. So folgt auch aus der Behauptung: „der Stein ist nicht weise“ nicht, daß man ihn als thöricht bezeichnet, sondern so wie der Stein zu tief steht, als daß man Weisheit und Thorheit auf ihn anwenden könne, so steht das göttliche Wesen zu hoch, als daß man bei ihm von Leben und Tod sprechen könnte. So sind auch Licht und Finsterniß auf dasselbe nicht anwendbar; wenn uns aber jemand fragte: Ist jenes Wesen Licht oder Finsterniß? so würden wir in bildlicher Weise sagen: Licht, aus Furcht er könne vorschnell schließen, daß was nicht Licht, finster sei. In der That aber müßten wir sagen, daß Licht und Finsterniß nur Anwendung finden auf Naturkörper, während das göttliche Wesen kein Körper ist und als Licht oder finster nur in bildlicher Weise, oder um die niedrigere Eigenschaft von ihm abzuweisen, bezeichnet werden kann. So kann man auch nur von Naturkörpern Leben und Tod aussagen, während das göttliche Wesen

לשלול ממנו הפכם לא לקיים לו אלה על הדרך שאנחנו מבינים מהם כי אין אנחנו מבינים חיים כי אם בהרגשה ותנועה וכבר התעלה מהם¹ ואנחנו אומרים עליו שהוא חי לשלול ממנו האר הסות מפני שמחשבת הלב קודמת כי מי שאינו חי הוא מת ולא יחיוויי וזה אצל השכל אך כבר חשלל מהומן דרך משל החיות ולא יחיוויי שיהיה מת אחר שאין מדרכו קבול החיים והמות כמו שלא חחיוויי ממאמרך שהאבן איננה חכמה שחספר עליה שהיא כסילה וכאשר האבן פחותה משחקבל החכמה והכסילות כן העצם האלהי יחברך מרום מלכלבל החיים והמות כאשר איננו מקבל האור והחשך אבל אם ישאל השואל אותנו הישנו העצם ההוא אור או חשך היינו אומרים על דרך העברה אור מיראחינו שיקרים למחשבה שמה שאינו אור הוא חושך אבל על האמת יש לנו לומר שאין מקבל האור והחשך אלא הגופות הטבעיות והעצם האלהי איננו גוף על כן לא יסופר באור ולא בחושך אלא על דרך דמיון או לשלול ממנו המדה הפחותה וכן לא יקבל החיים והמות אלא הגופות הטבעיות והעצם²

es sich mit den übrigen Eigenschaften. Denn werden sie als etwas Reales angenommen, so würde er gerade von der Seite, von der aus wir ihn von allen übrigen Geschöpfen unterschieden erklärt haben, ihnen gleich sein; das wäre grobe Sinnlichkeit. Nun kann aber nicht zu gleicher Zeit absolute Position und absolute Negation bei ihm angenommen werden, daher ist er der Gott der Widerstrebenden, der Schöpfer der Gegenparten, der Vermittler der Gegensätze“. Man vergl. Ez Thajim c. 70. Munt: Le Guide I, p. 180, 238.

1) Weil Empfindung das Einwirken eines äußeren Etwas, ein Afficirbares voraussetzt, und Bewegung eine Veränderung in Zeit und Raum involvirt, so können beide von dem unendlichen, vollkommenen Leben Gottes nicht ausgesagt werden, da dies das vollkommene, beharrlichste Wirken, die unbegrenzteste Thätigkeit ist, welche weder Wechsel noch Untergang kennt. Das Prädikat lebendig muß darum bei Gott im Sinne von nicht nicht-lebendig gesagt werden.

2) Die ganze hier folgende Stelle hat Mose Botarel in seinen Comm. zu Jezirah 26 a aufgenommen, ohne den Rufari zu nennen.

darüber erhaben ist, und wenn wir es lebendig nennen, so meinen wir nicht unser Leben, denn wir kennen ja überhaupt kein anderes Leben als das unsrige; es ist als ob wir sagten: Wir wissen nicht, was es ist. Wenn es nun (in der Schrift) heißt: der lebendige Gott, der lebende Gott, so steht diese Bezeichnung nur im Gegensatz zu den Göttern der Heiden, die todt sind, d. h. von denen keine Thätigkeit ausgeht. So sagt man auch von ihm, er sei einzig, um ihm die Vielheit abzusprechen, nicht um ihm die Einheit, wie wir sie verstehen, zu prädiciren. Eins heißt bei uns dasjenige, dessen Theile zusammenhängen und sich assimilirt haben, z. B. ein Knochen, eine Hand, ein Wasser, und so betrachtet man auch die Zeit als ein stetiges Ding und sagt: ein Tag, ein Jahr. Da aber das göttliche Wesen zu hoch steht, als daß man bei ihm von Zusammenhang und Trennung sprechen könnte, so nennen wir ihn Einen, um die Mehrheit auszuschließen. Eben so nennen wir ihn Ersten, um auszuschließen, daß er nach Jemandem entstanden, nicht um ihm einen Anfang zu prädiciren; ebenso den Letzten, um ihm die Endlichkeit abzusprechen, nicht um ihm ein Ende beizulegen. — Alle diese Prädikate stehen in keinem Zusammenhange mit seinem herrlichen Wesen, auch wird dieses dadurch nicht zur Vielheit. Die Prädi-

האלהי מרומם ונעלה מהם ואם יאמר חיים לא כחיותינו הוא כונחינו כי לא הבננו אנחנו מעולם חיים כי אם חיינו וכאילו אנו אומרים לא נדע מה הוא ומה שאומר אל חי ואלהים חיים¹ הוא מדה כנגד מדה אלהי העמים שהם מתים² לא יהיה מהם מעשה ועל הדרך הזה נאמר אחד לשלול ממנו הרבוי לא לקיים לו האחדות המובנת אצלנו כי האחד אצלנו מה שנדבקו חלקיו זה בזה והתדמו³ כאשר האמר עצם אחד ויד אחת ומים אחדים וחומר כוונן על דרך הדמיון בגוף המדבק יום אחד ושנה אחת והעצם האלהי מרומם מהדכיקה והפרידה ונאמר אחד לשלול הרבוי וכן ראשון לשלול ההתאחרות לא לקיים לו ההתחלה וכן אחרון לשלול ממנו הכליון לא לקיים לו התכלה⁴ וכל המדות האלה אינם דבקות אל עצם כבודו ולא מתרבה בהם אבל המדות החלויות בשם המפורש יתברך הם היצירות מבלי מצועים⁵ טבעיים כמו יוצר אור ובורא חשך

1) Deut. 5, 23 (wo Jbn-Esra sagt: לא יתנועץ ובין אלהים ובין הצבא כי לא יתנועץ). Vergl. Simon Duran: Magen Abot 7 a; über העולם חי unten IV, 3.

2) Vergl. Ps. 106, 28: „Sie aßen die Opfer tochter (Götter)“; nach welcher Stelle ובהי מהם מים אחדים im Talmudischen für „Opferopfer“ gebräuchlich ist.

3) Schon Aristoteles Phys. 1, 2 u. 3 handelt weitläufig über das Eins, und bemerkt unter Anderen, daß selbst der metaphysische Begriff des Eins das Vielfache nicht ausschließen kann. So sucht auch unser Autor durch die beigebrachten Beispiele zu verdeutlichen, wie in dem Eins immer etwas Mannigfaltiges, oder eine Uebereinstimmung des Mannigfaltigen mit dem Eins, oder endlich ein Zusammenfassen des Mannigfaltigen zu dem Eins ausgedrückt ist. Nun versteht sich aber von selbst, daß das Mannigfaltige entweder ein räumliches oder zeitliches Verhältniß bezeichnet, über welche beide aber Gott erhaben ist. Daher kann auch hier das Prädikat einzig nicht im gewöhnlichen Verstande, sondern nur in dem Sinne von nicht nicht-einzig genommen werden. Vergl. Plato im Parmenides; Saadja: Emunot we-Deot c. 2. Maimuni: More I, 57. Gersonid. Milchamot III, 5, 32. — Statt אחד אחד ויד אחת אחד ויד אחת hat Var. נגיד אחד ואומר אחד.

4) לא יקיים לו התכלה; „nicht aber ihm die Endlichkeit zu affirmiren“; denn Gott ist eben das absolut Unendliche, d. h. der absolute Gegensatz des Endlichen.

5) Weil der Name ירה die unendliche, absolute Wesenheit Gottes, welche die Ursache und der Grund alles Seins ist, bezeichnet, so folgen natürlich alle Prädikate des Schaffens daraus, wie die angeführten Beispiele zeigen.

late hingegen, die mit dem unaussprechlichen Namen zusammenhängen, das sind unmittelbare Schöpfungen in der Natur; z. B. Er bildet Licht, schafft Finsterniß, thut große Wunder allein, d. h. durch seine Bestimmung und durch seinen Willen ohne Mittelursache. Vielleicht meinte er so etwas, als er sagte: „Ich erschien dem Abraham, dem Isaak und dem Jakob unter dem Namen „Allmächtiger“ (Exod. 6, 3), d. h. in der Weise der Macht und des Sieges entsprechend dem: „Er ließ keinen Menschen sie bedrücken und strafte ihre wegen Könige“. (Ps. 105, 14), ohne daß er ihnen Wunder schuf, wie er dies dem Mose that, und darum heißt es (dort weiter): „Aber mit meinem Namen „Erwiger!“ habe ich mich ihnen nicht kundgethan“, wobei עוֹשֵׂה נִסִּים und עוֹשֵׂה מִוֹת ist, weil das ו von עוֹשֵׂה auch zu עוֹשֵׂה zu ergänzen ist. Nämlich, was er an Moses und den Israeliten that, ließ keine Zweifel in einer Seele, daß der Schöpfer der Welt jene Dinge, z. B. die Plagen Aegyptens, die Spaltung des Schilfmeeres, das Manna, die Wolkensäule u. dgl. neu und mit Absicht hervorgebracht habe. Nicht folgt hieraus, daß sie (die Israeliten) höher gestanden als Abraham, Isaak und Jakob, sondern es geschah, weil sie eine große Zahl ausmachten und in ihrem Herzen Zweifel hegten, während die Väter im höchsten Maße gläubig

ועושה נפלאות גדולות לבדו¹ רוצה
לומר בגורתו וחפצו מבלי מצוע
סבה אחרת ואפשר שזה רוצה באמרו
וארא אל אברהם אל יצחק ואל
יעקב באל שדי רוצה לומר בדרך
הכח והנצחון כמו שאמר לא הניח
אדם לעשקם ויוכח עליהם מלכים
ולא ברא להם מופת כאשר ברא
למשה ועל כן אמר ושמי יי' לא
נודעתי להם² רוצה לומר ובשמי
ה' מפני שבית באל שדי חשרת
לשניהם³ ועושה עם משה וישראל
מה שלא הניח ספק בנפשות שבזרא
העולם ברא את הדברים ההם
בראיא חדשה מכוונת כמו מכות
מצרים וקריעת ים סוף והסן ועמוד
הענן וזולתם לא מפני שהם גדולים
מאברהם יצחק ויעקב אך מפני
שהם רבים והיה הספק בלבכם
והאבות היו בתכלית האמונה וברי
הלבב שאפילו לא היו פוגעים כל

1) Zef. 45, 7. — Ps. 136, 4.

2) Der Widerspruch, der in diesem Verse mit den Erzählungen der Genese zu liegen scheint, hat zu den mannigfachen Ausgleichungsversuchen Veranlassung gegeben. — Unser Autor löst ihn folgendermaßen; Wenn es heißt, ich habe mich ihnen unter meinem Namen *יהוה* nicht kund gethan, so heißt das nicht, ich hätte ihnen denselben gar nicht gesagt, sondern ich habe ihnen keine Handlungen sichtbar werden lassen, die auf das Wesen dieses Namens hindeuten; d. h. keine Wunder, keine durch meinen unmittelbaren Willen (*כחיים כחיים*) hervorgebrachte Schöpfung. Eine Ansicht, in der ihm Ibn-Esra fast wörtlich beistimmt. Dieser sagt nämlich Exod. 6, 3, „*וַיֹּאמֶר יְהוָה לְאַבְרָהָם וְלִיצְחָק וְלַיִצְחָק לֵאמֹר יְהוָה הָאֵל הַיָּחִיד*“ (Gen. 32, 29, 35, 10). Indeß ist diese Erklärung unnütz. . . . Nun finden wir in der That daß bei Offenbarungen an Abraham und Jakob der Name *יהוה* genannt wird (Gen. 15, 7, 28, 13). Zwar meint R. Jeshua: Abraham und Jakob hätten den Namen nicht gekannt, und nur Moses so geschrieben; aber wie konnte Moses einen Namen schreiben, den Gott nicht genannt? Ohne Zweifel kannten die Väter diesen Namen, aber nur in so fern er Eigennamen (*שם העצם*) Gottes ist, nicht in so fern er Eigenschaftswort ist (*שם התואר*) d. h. auf die Handlungen Gottes hinweist.“ Man vergl. noch Ibn-Esra zu Exod. 3, 15, 33, 21, unten zu IV, 3 und den Mendelssohn'schen Brief zu Exod. 6, 3.

3) שָׁמַיִם, ober *צמח ואחרת עמה* u. dergl. Ausdrücke bezeichnen die Ellipse der Präpositionen oder des sonstigen regens bei dem einen regimen, das also diese hier ergänzt werden müsse. Besonders häufig ist diese Ausdrucksweise bei *Shn = Etra* z. B. Gen. 2, 8. 49, 25. 2, 19. 31, 25. 32, 12. 36, 14. Exod. 1, 14. 13, 18. 15, 2. 17, 15. 19, 21. 24, 4. 6. Ps. 5, 3 u. f. f. Der Verf. meint also, man habe zu übersetzen, als wenn es hiesse *ובשמים*; worin ihm wiederum *Shn = Etra* beistimmt.

und gottergeben waren, so daß, wenn auch ihr ganzes Leben hindurch sie nur Unglück getroffen, ihr Glaube an Gott nicht geschwächt worden wäre, und sie daher derartiger Zeichen nicht bedurften. Man nennt ihn nun „weisen Herzens“, weil er die Weisheit selber ist, nicht als ob die Weisheit ein Prädikat für ihn wäre; aber „stark an Kraft“ gehört zu den pragmatischen.

ימותם כי אם רעה לא היהת אמנותם
באלהים נחלשת ולא היו צריכים
אל כל והי' ונקרא אותו חכם
לכב מפני שהוא עצם החכמה ואין
החכמה מדה לו אבל אמין כח מן
המדות המעשיות²:

2) Die erwähnte Anrede Gottes an Moses diente den jüdischen Religions-Philosophen zur vorzüglichen Grundlage bei Feststellung des Verhältnisses Moses zu den Patriarchen, und es ist interessant zu bemerken, wie da, wo das Verstandesleben vorwaltete, Moses, wo das Gemüthsleben, die Patriarchen höher gestellt wurden; die Einen suchen den Vorzug Moses darin, daß ihm Wunder gezeigt wurden, während die Patriarchen keine solche sahen; die Andern schreiben den Patriarchen deshalb den Vorrang zu, weil ihre Glaubensinnigkeit und ihr Vertrauen auf Gott so groß war, daß sie keiner Wunder bedurften. Besonders sinnreich und mit einem tiefen Blicke in die Geschichte der vormosaischen Zeit findet sich die letztere Ansicht in einem Midrasch (Sanh. 111 a. B. Batra 16 a. Schemot Rabba c. 6 f. 96 b.) ausgeführt. Gott spricht nämlich zu Moses, als dieser sich beklagt, daß durch seine Sendung die Lage der Israeliten nur noch mehr verschlimmert worden: „Wehe über die Verschwundenen, über die nicht mehr Gefundenen! Viele Male offenbarte ich mich Abraham, Isaac und Jakob als אל שרי, und verkündete ihnen nicht meinen Namen יה, wie dir, und doch grüßten sie nicht murrend meiner Handlungsweise nach (לא הדרו אחרי מדותי). Ich sprach zu Abraham: „Mache dich auf; durchwandle das Land der Länge und Breite nach“ (Gen. 13, 17) und doch, als er die Sara begraben wollte, mußte er sich erst ein Stück Landes kaufen (Gen. 23); aber er murrte nicht. — Ich sprach zu Isaac: „Halte dich auf in diesem Lande, denn dir und deinem Samen will ich es geben“ (Gen. 26, 3) und doch, als er Wasser trinken wollte, mußten sich seine Hirten mit denen von Gerar darum streiten (Gen. 26, 20); aber er murrte nicht. — Ich sprach zu Jakob: „das Land, auf dem du liegst, will ich dir und deinem Samen geben“ (Gen. 28, 13) und doch, als er sich ein Zelt aufschlagen wollte, mußte er sich erst Land für 100 Kessita kaufen (Gen. 33, 19); aber er murrte nicht. — Keiner fragte nach meinem Namen. Du, gleich im Anfange deiner Sendung fragtest du nach meinem Namen (Exod. 3, 13), und jetzt sprichst du gar: „Seitdem ich zu Pharao gehe, um in deinem Namen zu sprechen, ergeht es dem Volke schlechter, aber errettet hast du dein Volk nicht“ (Exod. 5, 23). Darum „habe ich errichtet mit Abraham, Isaac und Jakob meinen Bund u. s. w.“ (Exod. 6, 4). Wie man sieht, stimmt unser Autor dieser Ansicht bei. — Der entgegengesetzten Meinung ist Ibn-Esra, der Exod. 6, 3 sagt: והנה האבות לא הגיעו מעלתם לרבה בשם כמשה אשר ידעו השם פנים בפנים על כן היה יכול משה לשנות הולדת עולם השפל ולהדש אותה ומפניהם שלא יכלו האבות להדשם vorzüglich aber Maimuni (Mischna-Commentar zu Sanhedrin 11. Hilchot Jesobe ha-Tora 5—8. More Nebuchim II, 35), der es bekanntlich auch zum Dogma gestempelt hat, zu glauben, daß Moses der größte aller vor ihm und nach ihm lebenden Propheten gewesen (Deut. 34, 10).

1) Nach dieser kleinen Episode kommt der Meister auf sein Thema zurück, und erklärt die Benennungen לרב חכם und חכם אמין (Hiob 9, 4), worauf er dann von der Besprechung der ethischen zu den mehr körperlichen und sinnlichen Eigenschaften übergeht. — Es dürfte wohl unserem Zwecke nicht ganz fern liegen, ehe wir diesen für die ganze Anschauungsweise des Autors sehr wichtigen Paragraphen schließen, einige Meinungen der muhammedanischen Religions-Philosophen, deren Einfluß auf die jüdischen so mannigfach sichtbar wird, nach Tholuck oben genanntem Buche (S. 4) mitzutheilen, und zwar aus einer Abhandlung Dschami's: „Ueber den Unterschied der eigentlichen Philosophen, der Religions-Philosophen und der Mystiker“ (cod. ms. bibl. Lugd. Nr. 723). Die Gläubigen oder Orthodoxen (האורחניים, الشاعرة), glauben, daß Gottes Eigenschaften

3. Rufari. Was aber machst du mit den Präbilitaten, die besonders körperlich sind, z. B. daß er sehe, höre, spreche, auf die Tafeln schreibe, auf den Berg Sinai herabkomme, sich seiner Werke freue, sich im Herzen betrübe?

4. Meister. Habe ich ihn dir nicht mit einem gerechten Richter verglichen, dessen Eigenschaften untadlig sind? Geht z. B. aus seinen Urtheilssprüchen das Glück und die Ehre für ein Volk hervor, so sagt man, er liebe sie, freue sich ihrer. Er beschließt

ג אמר הכוזרי איך חעשה במדות שהם יותר גשמיות כמו רואה ושומע ומדבר וכותב על הלוחות ויורד על הר סיני ושמה במעשי ומתעצב אל לבו¹:

ד אמר החבר הלא² דמיתיו לך בשופט צדק שאין חטאה³ במדותיו ויוצא מדיניו הצלחה עם וכבודם ויקרא אותם ושמה בהם וגו'⁴ על אחרים בהריסת כתיהם

als Präbilitate Existenz haben, daß sie ewig sind (موجودة قديمة — נמצאות קדמות), und den Begriff seines Seins erweitern (אידע על זאנע — נוספות על עצמותו), z. B. daß er nur weise ist durch die Eigenschaft des Wissens, wollend durch die des Wollens u. f. w. — Die Philosophen (מדחי עצמים صفاته ذاتية) hingegen sagen, daß seine Eigenschaften wesentlich sind (b. h. er weiß alle Dinge durch sein Sein; in dieser Hinsicht ist sein Sein das Wesen des Wissens d. h. er weiß alle Dinge durch sein Sein; in dieser Hinsicht ist sein Sein das Wesen des Wissens — ذاته حقيقة العلم — דאז עצמו אמרת החכמה d. h. עצם החכמה. — רוא, wie oben im Texte). Eben so verhält es sich mit der Macht. So sind demnach Wesen und Eigenschaften in ihm der Sache nach eins und nur der Betrachtung und dem Begriffe nach verschieden. — Die Mystiker (الصوفية), oi σοφοί, die Soff's oder العارفون (חכמי האמת) nehmen an, daß Gottes Eigenschaften das Sein selbst sind der Existenz nach, aber für den Verstand ein nothwendiger Unterschied Statt findet, oder (wie es an einer andern Stelle heißt) die Eigenschaften werden zwar als etwas das Sein Gottes Erweiterndes angenommen (wie bei den Orthodoxen): aber nur in der Auffassung durch die Erkenntniß, nicht nach Außen hin u. f. w. ... Unser, der Menschen Sein ist etwas Mangelhaftes, das durch die Eigenschaften vervollständigt werden muß; Gottes Sein aber ist vollständig, er bedarf nichts zu irgend einem Zwecke. Denn wer bedarf, ist mangelhaft; der Mangel aber kann in dem nothwendigen Sein nicht angenommen werden; sein Sein ist in Allem für Alles genug; er ist in Verhältniß zu Dingen des Wissens ein Wissen, zu Dingen der Macht Macht, zu Dingen des Wollens Wollen. In dieser Einheit kann kein Zweifel Statt finden, auf keine Art (واحدة ليس فيها اثنى بوجه من الوجوده) ; worauf auch unser Autor oben zweimal hindeutete.

1) Genes. 1, 4. — Genes. 30, 17. — Exod. 6, 2. — Exod. 34, 1. — Exod. 19, 20. — Ps. 104, 31. — Genes. 6, 6.

2) Gleichwie unser Autor in § 2 durch die Vergleichung Gottes mit einem gerechten Richter dargethan, daß die ethischen Eigenschaften in Gott keine Mehrheit der Wesenheiten bedingen, so führt er hier wiederum aus jenem Vergleich den Beweis, daß die von Gott ausgesagten sinnlichen Eigenschaften (מדות הגשמיות) nur im metaphorischen Sinne und als bloße Producte der menschlichen Subjektivität, als Attribute (quae a nobis enti tribuuntur) zu nehmen seien. Denn um Gott solche Eigenschaften beizulegen, müssen wir ihn uns vermenschlichen. Vergl. Ginnet Egoß 67 a.

3) Statt אלהים liest die älteste Ausgabe ה'א'להים, was den Sinn nicht ändert.

4) גזר, eigentlich schneiden, dann (analog mit חתך, חרץ, פסק) ein Urtheil fällen, entscheiden, bestimmen; im jüngern Hebraismus (Hiob 22, 28. Esther 2, 1.), besonders aber im Neuhebraischen wird es fast ausschließlich von der Bestimmung des Schicksales, und zwar des unglücklichen gebraucht; letzteres abgerechnet entspricht ihm das arabische جزم secuit (daher גזם Joel 1, 4.)

Einwand als von Seiten des Willens macht. Wir ביור מרחפץ נאמר לו¹ אחר
würden zu ihm sagen: du, Philosoph, was ist das, הפילוסוף מה הדבר אשר שם²

1) Gedachter Einwurf wird von dem Meister dadurch erledigt, daß er sich bestimmt dahin ausspricht, unter dem göttlichen Willen sei nicht sowohl ein von der göttlichen Wesenheit verschiedenes Vermögen, als vielmehr deren schöpferische Thätigkeit selbst zu verstehen; und um seinen Gegner zum Zugeständniß des Daseins dieser schöpferischen Thätigkeit zu zwingen, verwelt er ihn auf die in der Bewegung der Himmelskörper herrschende Regelmäßigkeit und Harmonie. Jes. 40, 26. Ebenso Aristot. de mundo 2, 3; und der Stifter bei Cic. de natura deorum II, 2. sagt: Quid enim potest esse tam apertum, tamque perspicuum, cum coelum suspeximus, coelestiaque contemplati sumus, quam esse aliquod numen praestantissimae mentis, quo haec regantur? quod qui dubitet. haud sane intelligo, cur non idem sol sit, an nullus sit, dubitare possit. Vergl. unsere Bemerkungen zu I, 77. S. 51.

2) Zur Verständniß dieser Stelle müssen wir auf den damaligen Zustand der astronomischen Kenntnisse aufmerksam machen. Nachdem eine langjährige Erfahrung die Astronomen gelehrt hatte, daß die Planeten trotz ihres Irrlaufes doch eine gewisse Regelmäßigkeit beobachteten, ferner, daß sie Körper seien, deren mehre die Erde bei weitem an Größe übertreffen, so konnte immer noch keine befriedigende Erklärung gewonnen werden, wie die Planeten und überhaupt die Himmelskörper sich im freien Raume bewegen, ohne je die einmal gemachte Bahn zu verlassen, an einander zu stoßen, oder sich im endlosen Raume zu verlieren. Man erdachte sich daher schon früh (vielleicht schon vor der Blüthe der griechischen Philosophie) eigene Behältnisse für die Planeten, in denen eingeschlossen sie ihre Bahnen zurücklegen; und diese Behältnisse nannte man *σφαῖραι*, Kugeln, arab. *كواكب*, Namen, die übrigens auch häufig für die Planetenkörper selbst (*גרמי הגלגלים*) gebraucht werden. Ueber den Stoff, aus dem diese Sphären bestehen, hatte man keine deutliche Vorstellung und konnte auch zu keiner kommen. Maimuni Hilchot Jesode ha-Tora 3, 3 sagt: „Alle Sphären sind weder leicht, noch schwer; weder roth, noch schwarz, noch von sonst einer Farbe; daß wir sie blau sehen, scheint uns nur so wegen der Höhe der Luft; sie haben keinen Geschmack, keinen Geruch, weil alles dieses Dinge sind, die sich nur an Körpern unter ihnen (auf der Erde) finden.“ Eben. 9: „Alle Sterne und Sphären haben Seele, Einsicht und Verstand; sie leben, existiren und erkennen den Schöpfer, jeglicher nach seiner Stufe; sie preisen und rühmen gleich den Engeln, ihren Schöpfer; und wie sie Gott erkennen, so erkennen sie sich (sind sich ihrer bewußt) und erkennen die Engel, die über ihnen stehen; an Erkenntniß stehen sie tiefer als die Engel, aber höher als die Menschen“. — In der Zahl der Sphären stimmen nicht Alle überein; die höchste Zahl ist zehn, die sich schon in dieser Beziehung in alten pythagoräischen Systemen findet, und zwar sieben für die (vermeintlichen) Planeten (*כוכבי לכת*): Mond, Merkur, Venus, Sonne, Mars, Jupiter, Saturn; die achte Sphäre ist die der Sternbilder (*גלגל הכוכבים*), in der alle andern Sterne befestigt sind, die neunte Sphäre ist der *גלגל המקק* oder *גלגל ההיה*, die alles umfassende Sphäre, da sie alle andern Sphären umschließt; sonst auch (wie hier V, 2. 7.) *גלגל הקלין*, ober *גלגל הגדול* (IV, 13), oder *κατ' ἐξοχήν*, *הגלגל* genannt (II, 54. IV, 1. 9.). Sie bewegt sich und mit sich den ganzen Sternenhimmel in vierundzwanzig Stunden um die Erde, und heißt daher *גלגל הגדול* oder *ההיה* (Maim. Hilch. Jes. ha-Tora 3, 1. und öfters), und wegen des dadurch bewirkten Wechsels von Tag und Nacht *היה* Jesod Olam II, 1. (16 a ed. Goldb.). Vergl. V, 2. Indem die Sterne der achten Sphäre sich in unserer Perspektive auf der neunten abbilden, entstehen für unser Auge die verschiedenen Thier- und anderen Gestalten, womit wir die Sternbilder benennen. Maim. a. a. O. 3, 6. — Durch Hinzurechnung der unter (innerhalb) der Mondsphäre befindlichen Sphäre des „Thätigen Verstandes“ (oben I, 1. S. 25 vergl. Munt: Le Guide II, p. 57) wird die Zahl der Sphären auf zehn ergänzt und demnach ist der *גלגל הקלין* die zehnte Sphäre; bei Gabirol Reter Malkhut: (*הקלין היה קדש ה')* ist die Sphäre des *שב* oberhalb des *גלגל הקלין*. Israeli im Jesod Olam erwähnt der zehnten Sphäre gar nicht.

was nach deiner Meinung macht, daß der Himmel fortwährend kreist, daß die höchste Sphäre Alles trägt, sie, die ohne Raumbestimmung und ohne Neigung in ihrer Bewegung; daß die Erdlugel als Mittelpunkt darin steht, ohne Neigung noch Stütze; was die Weltordnung so wie sie ist, an Quantität, Qualität und Formbildung hergestellt? Du kannst doch ein solches Ding nicht ableugnen; denn die Dinge haben doch nicht: sich selbst und nicht einander geschaffen. Was also ist das, was gemacht hat, daß die Luft sich so gestaltete, daß man die Befehle hörte? Was die Schrift in die Tafeln eingraben ließ? Kenne es Willen oder Wort oder wie du sonst willst.

7. Rufari. Nun begreife ich die Bedeutung der Prädikate und verstehe auch den Sinn von „Herrlichkeit des Ewigen“ und „Engel des Ewigen“ und der „Schekina“, nämlich, daß es Bezeichnungen sind für Dinge, die den Propheten sichtbar wurden; dahin gehören Ausdrücke wie: Wolkensäule, verzehrendes Feuer, dichte Wolke, Wetterdunkel. Ähnlich sagen wir von dem Lichte des Morgens und des Abends und des bewölkten Tages, es strahle von der Sonne aus, obgleich diese selbst nicht sichtbar ist, und daß Licht und Strahl zum Wesen der Sonne gehören, was doch nicht so ist; denn die Körper sind es, die, vom Sonnenstrahl getroffen, leuchten.

אצל השמים¹ סוככים חסיד והגלגל העליון נושא הכל ואין מקום לו² ואין נטייה³ בחנותו וכדור הארץ סובב עומד באמצעיתו מבלי נטיה ולא סבה ושם סדר הכל על מה שהוא עליו מהכמות והאיכות והחמונות ולא תוכל להמלט מהודות בדבר ההוא כי לא בראו הדברים את עצמם ולא קצתם את קצתם והדבר ההוא שם האויר מצטייר בשמע בעשרה הדברים ושם המכתב מצטייר חרות בלוחות קרא אותו אתה חפץ או דבר⁴ או כאשר תרצה:

ו אמר הכוזרי כבר החבאר לי סוד המדות ונתגלה⁵ לי הבנת ענין כבוד ה' ומלאכות ה' ושכינה ושהם שמות נופלים על דברים נראים אצל הנביאים כמו שאמר⁶ עמוד ענן ואש אוכלת ועב וערפל ואש ונוגה⁷ וכאשר נאמר על האור בבקר ובערב וביום המעונן כי האור ניצוץ מהשמש אף על פי שהיא נסחרת נאמר שהאור והניצוץ מעצם השמש ואינו כן אך הגופות נפעלות⁸ נחם ויאורו בהם⁹:

1) Unter שמים ist eben die Fixsternsphäre, mit welcher die Planeten scheinbar in einer Sphäre sind, begriffen. Nach Israeli a. a. O. ist unter שמי השמים die neunte Sphäre verstanden.

2) Da die neunte Sphäre der Raum selbst ist, so kann sie nicht als im Raume befindlich gedacht werden; daher אין מקום לי „sie hat keinen Raum“.

3) arab. נטיה (vergl. Munt Le Guide II, p. 190) heißt die Neigung der Planetenbahnen gegen die Ekliptik; eine solche findet bei der höchsten Sphäre, auf welche überhaupt räumliche Verhältnisse nicht anwendbar sind, nicht statt. — Das gleich folgende נטיה bei der Erde bedeutet überhaupt „Neigung“ und soll nur andeuten, daß die Erde fest in ihrer Stellung verharre, ohne doch eine Stütze zu haben. Ueber נטיה in grammat. Hinsicht s. unten III, 31.

4) Var. דבור.

5) Var. ונתגלגל.

6) Var. שואמר oder שואמר.

7) Exod. 13, 21. — Exod. 24, 17. — Exod. 19, 9. — Ps. 97, 2. — Deut. 14, 24. — Habak. 3, 4.

8) Var. נעלות.

9) Der Sinn ist: die Substanz des Lichtes selbst sehen wir nie, sondern immer nur (leuchtende oder) beleuchtete Körper; indem nämlich irgend ein Körper von dem Lichtstrahl (ניצוץ) getroffen

8. Meister. So ist die „Herrlichkeit“ ein Strahl göttlichen Lichts, der seine Wirkung äußert bei seinem Volke und seinem Lande.

9. Rufari. Was du sagst: „Bei seinem Volke“ ist mir klar, aber was du sagst: „Und bei seinem Lande“ ist schwer zu begreifen.

10. Meister. Es wird dir doch nicht schwer begreiflich sein, daß ein Land vor andern Ländern irgend eine Besonderheit hat. Du weißt ja, daß an einem Orte gerade eine besondere Pflanze, ein besonderes Metall, ein besonderes Thier sich findet, daß seine Bewohner sich durch Gestalt und Charakter von Andern unterscheiden, von welchen Mischungen dann die größere oder geringere Vollkommenheit der Seele abhängt.

11. Rufari. Ich höre indeß nichts von einem Vorzuge der Bewohner Palästina's vor denen anderer Länder.

12. Meister. Nun, euer Berg da, von dem ihr behauptet, daß der Wein dort besonders gedeiht, würde, wenn man nicht Weinstöcke einpflanzte und ihnen die gehörige Pflege angedeihen ließe, auch keine Trauben bringen. Der besondere Vorzug in erster Reihe ist der des Volkes, welches Kleinod und Herz ist, wie ich ausgeführt habe; das Land hat nun auch seinen Antheil daran, mit den dazu gehörigen religiösen Handlungen, die mit der Bearbeitung des Weinbergs zu vergleichen sind. Das Kleinod könnte eben so wenig zum göttlichen Geiste ohne jenen Ort gelangen, wie der Weinberg ohne diesen Ort gedeihen könnte.

ח אמר החבר כן הכבוד ניצוץ אור אלהי מועיל אצל עמו ובארצו¹:

ט אמר הכוזרי מאמרך אצל עמו כבר התבאר לי אבל מאמרך ובארצו קשה לקבלו:

י אמר החבר אל יקשה בעיניך שתחיה ארץ בדבר מכל הארצות ואתה רואה מקום שמצליח בו צמח מכלחי צמח ומוצא מכלעדי מוצא וחיה מכלעדי חיה וסתחיהדים יושביו בצורות ומדות מכלעדי וולחם ובמצוע המוג תהיה שלמות הנפש והסרונה: י"א אמר הכוזרי אינני שומע

על² השוכנים בארץ ישראל יחרון על שאר אנשי העולם:

י"ב אמר החבר כן הרכם זה שאחם אומרים שמצליח בו הכרם אלו לא היו נומעים בו הגפנים ועובדים העבודה הראוייה להם לא היה עושה ענבים והמעלה המיוחדת הראשונה היא לעם שהיא סגולה ולב כאשר זכרתי ויש לארץ עור בזה עם המעשים והתורות התלויות בה אשר הם כעבודה לכרם אבל לא יתכן לסגולה הזאת להגיע אל הענין האלהי בכלעדי המקום הזה כאשר לא יתכן שיעליה הכרם בכלעדי ההר הזה:³

wird (בצל), so wirft er ihn zurück, und wird dadurch unserem Auge sichtbar. Ebenso der göttliche Geist. An sich selbst unsichtbar wird er dadurch sichtbar, daß er an seinem „Volke“, seinem „Lande“ u. s. w. unter gewissen Bedingungen gewisse „göttliche“ Wirkungen hervorbringt.

1) Mit dieser Wendung lenkt der Autor wieder auf den durch die Darstellung der Attribute unterbrochenen Gedankengang, und nachdem im ersten Abschnitt vom erwählten Volke gesprochen worden, werden jetzt die Vorzüge des erwählten Landes auseinandergelegt.

2) Statt *by* (wie Fano), lesen alle späteren Editionen *ey*. Man hat sich alsdann den Satz von השוכנים *ey* bis zu הרים *als* von שומע abhängig, virtualiter im Accusativ stehend, zu denken; eine Construction, die im Arabischen nach den أفعال القلب, den Verben des Herzens (verbis sentiendi) eintritt. Sach, gramm. ar. II, § 497. — Nach occidentalischer Sprachanschauung würden wir sagen, der angegebene Satz stünde im accus. cum infin., bei dem esse ausgelassen; wörtlich also: „Ich habe nie gehört, daß mit den Bewohnern Palästina's ein besonderer Vorzug (sei).“ Liest man dagegen *by*, so fällt diese dem hebr. Ausdruck ungewöhnliche Härte hinweg.

3) Vergl. Abrahanel: Ateret Sefenim c. 13. p. 20a und 21a ed. Anst.

13. Rufari. Wie ist dem so, da doch von Adam bis Mose in einem andern Lande geweissagt wurde, (3. B.) von Abraham in Urkasdim, und später Isekesael und Daniel in Babel, Sirmeja in Aegypten?

14. Meister. Wer da weissagte, that es nur in dem Lande oder in Beziehung auf dasselbe Abraham weissagte, um dorthin zu gelangen; Isekesael und Daniel mit Hinblick auf dasselbe; sie hatten ja auch während des Bestehens des ersten Tempels in Palästina sich befunden und dort die Schechina geschaut, durch deren Anblick jeder vom Kleinod. der dazu befähigt

י"ג אמר הכוזרי¹ ואין הוא זה וכבר נבאו² מאדם הראשון ועד משה בארץ אחרת אברהם באור כשדים ואחר כן יחזקאל ודניאל בבבל וירמיה במצרים:

י"ד אמר החבר כל מי שהתנבא לא נתנבא כי אם בה או בעבורה³ הנה נתנבא אברהם כרי שיעבור בה⁴ ויחזקאל ודניאל מפניה⁵ וכבר היו נמצאים בבית ראשון וראו בו השכינה אשר בהמצאה היה מגיע

1) Zu den Vorzügen Palästina's vor andern Ländern soll auch der gehören, daß nur in ihm die Gabe der Prophetie verliehen werde. Oder vielmehr aus dem Verhältnisse, in dem Palästina — nach des Autor's Ansicht — vor allen andern Ländern zu Gott steht, daß nämlich nur in ihm die höchste Stufe geistig-religiöser Vollkommenheit, die mit dem בענין אלהי bezeichnet wird, erreicht werden könne, aus diesem Verhältniß geht mit Consequenz hervor, daß nur in Palästina die Prophetie, das Resultat jener geistigen Erhebung, sich zeigen könne; und daher kann sich die Frage des Rufari über die Prophetie sogleich an die Betrachtung des Vorzuges Palästina's anschließen, obwohl bei dieser nicht besonders von der Prophetie die Rede war. Vergl. IV, 17. — Abgesehen nun von dem Systeme des Verfassers, so findet sich in der heiligen Schrift selbst keine Stelle, die jene Behauptung, daß nur in Palästina prophezeit werden könne, geradezu ausspräche. Freilich, da die meisten Propheten (hier im weiteren Sinne genommen s. die folg. Anm.) in Palästina auftraten, so ergibt es sich de facto, daß fast nur in Palästina geweissagt wurde. Allein es zeigt sich, daß auch außerhalb Palästina's fromme Männer der göttlichen Offenbarung gewürdigt wurden: wie Adam, dessen Aufenthaltsort man nicht weiß; Abraham, ehe er nach Kanaan zog, Moses u. s. w. in Aegypten und der arabischen Wüste; Jeremias, Ezechiel und Daniel im Exil. Diese Bedenkllichkeiten aufzuheben ist Sache des § 14 und wir bemerken hier nur zunächst, daß die Ansichten über Prophetie u. s. w. die im folgenden § ausgesprochen werden, fast alle auf die Schriften der alten jüdischen Lehrer sich beziehen, ja daß manche (wie angegeben werden soll) sich fast wörtlich in den Werken des Midrasch wiederfinden.

2) Da hier der Ausdruck נבא von Männern gebraucht wird, die nicht wirklich die Zukunft vorher sagten, so ersieht man, daß נבא hier im allgemeinen Sinne „Offenbarung von Gott erhalten“ zu nehmen ist. Vergl. im Anfange des folgenden § שיעבור בה; obgleich wir hier auch „weissagen“ übersetzt haben, so ist doch vorzüglich hier an eine Mittheilung Gottes an Abraham eher als an ein wirkliches „Weissagen“ zu denken.

3) Diese Ansicht des Autors wird adoptirt von Abrav. Ateret Selenim c. 13 Ende und zu Gen. 12 (44 b ed. Bask.). Uebrigens schreibt der Autor weiter unten III, 65 die Gabe, die Abraham, Moses (und dem Messias) verliehen sei, auch außerhalb Palästina's zu weissagen, der außerordentlichen Geisteserhebung dieser Männer zu, die alle äußeren Hindernisse überwand.

4) In der That bezieht sich die erste Anrede Gottes an Abraham (Gen. 12, 1) darauf, daß er sein Vaterland verlasse und nach Palästina ziehe.

5) Ezechiel wird in mehreren prophetischen Visionen sogar nach Palästina selbst versetzt: 8, 3 ff., 24, 40, 2—48. Andere Reden beziehen sich direct auf Jerusalem und dessen Bewohner: 4, 1. 16, 2. 22, 2. 24, 2. 26, 2., auf Palästina: 6, 2. 7, 2. 17, 2. 19, 1. und auch da, wo gegen die Exilirten oder gegen fremde Völker gesprochen wird, geschieht dies mit stetem Bezug auf Palästina.

war, die Gabe der Prophetie erlangte. Was aber Adam betrifft, so war es ja sein heimatlicher Boden, auf dem er auch starb; da der Ueberlieferung zufolge in der Höhle vier Paare begraben wurden, Adam und Chava, Abraham und Sara, Jizschak und Ribka, Jakob und Lea. Es ist das Land, das da heißt: „Vor dem Ewigen“, und von dem gesagt ist: „Beständig sind die Augen des Ewigen deines Gottes darauf gerichtet“ (5 Mos. 11, 12). Darüber entstand zuerst Meid und Gier zwischen Hebel und Kain, da sie wissen wollten, wer von ihnen der Wohlgefällige sei, der als Nachfolger Adams, als sein Kleinod, sein Herz, das Land erben und dem Gottesgeiste anhängen sollte, während der Andere nur die Schale bilden sollte. Nun ereignete es sich, wie bekannt, daß Hebel ermordet wurde und Kain allein blieb und da heißt es: „Und Kain zog aus, hinweg von dem Ewigen“ (1 Mos. 4, 16) d. h. er zog aus, vertrieben aus dem Lande, in dem sie waren, und war unstät und flüchtig auf der Erde. Ebenso heißt es bei Jona: „Jona machte sich auf nach Tarschisch

לנבואה כל המוכן לה מהסגלה¹ אבל אדם הראשון היא היתה אדמתו ובה מת כאשר קבלנו כי במערה ארבעה ונות אדם וחיה אברהם ושרה יצחק ורבקה יעקב ולאה² והיא הארץ הנקראת לפני ה' הנאמר עליה תמיד עיני ה' אלהיך בה ועליה נפלה הקנאה והחמדה בין הבל וקין בחחלה כשרצו לדעת אי זה מהם הרצוי להיות במקום אדם וסגולתו ולכו לנחול את הארץ³ ולהדבק בענין האלהי ויהיה זולתו כקליפה ואירע מה שאירע מהריגת הבל ונשאר קין ערירי⁴ ונאמר ויצא קין סלפני ה' שיצא סגורש מהארץ הוואת שבה היו⁵ והיה נע ונד בארץ וכן נאמר ביונה ויקם יונה לברוח תרששה

1) Vergl. Raschi Gsch. 1, 3: אסור רבותי דקין כבר לפי שאין השכינה שורה בחוץ לארץ אלא על: ירי ששרתה עליה תחלה בארץ ישראל כשרת לדבריה משנבחרה ארץ ישראל יצאו כל שאר הארצות ואם תאמר דן אני את הנביאים שנדבר עמהם בחוצה לארץ לא נדברו אלא בזכות אבות שנ' כה אמר ה' מנע קולך מבני וגו' י"א אע"פ שנדבר עמהם בח"ל לא נדבר עמהם אלא במקום מטה ותל מים שנ' אני הייתי על זובל ואומר ואני הייתי על יד הנגר הגדול — Daß die beiden christlichen Propheten, Gesehial und Daniel, gern an Flüssen weissagen, sehen auch Ibn-Esra zu bemerken, welcher zu Dan. 10, 4 sagt: כמו יחזקאל על נהר כבר.

2) Aus den biblischen Quellen weiß man nur von Abraham und Sara, Isaac und Rebekka, Jakob und Lea, daß sie in der „Doppelhöhle“ begraben seien (Gen. 23, 19, 25, 9, 49, 31, 50, 13). — Nach Erub. 53 a (wo sich die oben citirte Stelle findet) kommt hierzu noch Adam und Eva. Vgl. auch Ber. Rabb. Cap. 58 f. 51 b (קריה ארבע = Burg der Vier, nämlich Paare).

3) Schon in den ältesten Uebersetzungen (LXX und im samaritanischen Pentateuch) findet man Genes. 4, 8 nach den Worten „Und Kain sprach zu Abel seinem Bruder“: „Laßt uns auf das Feld gehen“, woraus ein ganzes Gespräch im jerusalemischen Targum zu jener Stelle; Ber. Rabb. Cap. 22 f. 19 d heißt es, daß Kain und Abel über die Theilung der Welt sowie darüber stritten, in wessen Gebiet einst der Tempel erbaut werden sollte.

4) ערירי. Wo dieses Wort im Alt-hebräischen vorkommt, da heißt es kinderlos (Gen. 15, 2. Lev. 20, 20, 21. Jerem. 22, 30). In dieser Bedeutung kann es natürlich hier nicht genommen werden, da Kain nicht kinderlos blieb (Gen. 4, 17); vielmehr heißt es: vereinsamt, als einziger Sohn seiner Eltern; vergl. ערירי Jerem. 17, 6. Ps. 102, 18. Uebrigens liest Var.: ונשאה המלכות ערירית.

5) Pirke R. Eliezer c. 20: ויגרש את האדם גורש ויצא מן ערן וישב לו בהר רמוזיה ששער גן עדן סמוך להר המוריה ומשם לקחו ומשם החזירו שנ' וכו' Ber. die II, 26 Ende aus Jos. bei Eschschib angeführte Stelle.

bezüglich auf Palästina, und so verhält es sich auch mit der Prophetie Mose's, Ahron's und Mirjam's in Paran. Denn Sinai und Paran gehören zum Gebiete des Landes Kanaan, weil sie diesseits des Schilfmeeres liegen gemäß dem göttlichen Worte: „Ich will machen deine Grenze vom Schilfmeere bis an das Meer Pelischtim und von der Wüste bis zum Strome“ (2 Mos. 23, 31). Mit der „Wüste“ ist hier die Wüste Paran gemeint, von der es heißt: „jene große und furchtbare Wüste“ (5 Mos. 1, 19); der „Strom“ ist der Euphrat als nördliche Grenze. Innerhalb dieser Grenzen befanden sich die Altäre der Stammväter, denen das himmlische Feuer und das

וכן נבואת משה ואהרן ואהרן במפרץ¹ כי סיני ומפרץ מגבול ארץ כנען מפני שהם מן² ים סוף כמו שאמר יחברך ושתי אח גבולך מים סוף ועד ים פלשתיים ומסדבר עד הנהר ומדבר הוא מדבר פארן והוא הנאמר בו המדבר הגדול והנורא ההוא כי הוא גבולה הדרומי והנהר הוא נהר פרט גבולה הצפוני³ ובהם המוכחות⁴ שהיו לאבות אשר נענו בהם באש העליונה⁵ והאור

1) Wüste fehlt in Var.

2) Var. בן statt כן.

3) Die Weissagungen Moses, Ahron's und Mirjam's in Aegypten und der Wüste bezogen sich nicht nur auf Palästina, sondern waren gleichsam in Palästina selbst. Es ist nämlich hierbei zwischen Palästina im weiteren und Palästina im engeren Sinne zu unterscheiden. Im weiteren Sinne erstreckt sich das heilige Land vom Schilfmeere oder gar schon vom Nil (denn diesen versteht mit anderen Erklärern, wie Raschi Jes. 27, 12 (dagegen שׁו"ה רד"ב Num. 2206), unser Autor unter andern vgl. 1 Chr. 13, 5) an bis zu dem Euphrat, und umfaßt also die arabische Wüste mit. Diese Ausdehnung hatte das Reich in der That unter David und Salomo, da die edomitischen Stämme (2 Sam. 8, 14) unterworfen wurden und auch Syrien zinsbar war (2 Sam. 8, 6). Da also durch diese Ausdehnung Sinai und Paran mit eingeschlossen wurden, so konnte in dieser Beziehung gesagt werden, Moses habe im heiligen Lande geweissagt. Auch wird ihnen diese Ausdehnung nicht nur Exod. 23, 31 versprochen, sondern Moses bestimmt auch in seiner letztwilligen Verordnung (Num. 34, 3—5) daß der נחל מצרים die südwestliche Grenze Palästina's sein sollte; unter Josua fiel dieser südwestliche Strich durch das Loos dem Stamme Juda zu (Jos. 15, 4), wurde aber erst viel später und vollständig nie erobert. Daß demungeachtet die größte Ausdehnung Palästina's vom Euphrat bis zum Bache Aegyptens gerechnet wurde, zeigt die Lebensart: „Sara Israhel versammelte sich vom Strome (Euphrat) bis zum Bache Aegyptens (Nil)“ 1 Kbn. 8, 65. Jes. 27, 12. 1 Chr. 13, 5. 2 Chr. 7, 8, und noch Cyrillus: Comment. in Jesaiam lib. II, tom. 4. p. 293 sagt: „die Palästiner und Aegyptier sind Grenznachbarn und nichts ist zwischen ihnen, sondern sogleich an dem (östlichen) Ende Aegyptens fängt Palästina an, so daß das Land der Chananiäer an Aegypten grenzt“, wogegen Andere die arabische Wüste zwischen Aegypten und Palästina zu keinem von beiden rechneten (Meland Palästina p. 58).

4) Obgleich die Patriarchen (Abraham und Jakob) sich auch außerhalb Palästina's befanden, so liest man doch nicht, daß sie auch Altäre außerhalb Palästina's errichtet hätten. Altäre der Väter befanden sich: Von Abraham bei Sichem (Gen. 12, 7), zwischen Bet-El und Ai (12, 8. 13, 4), im Haine Mamre bei Hebron (13, 18), auf dem Berge „der Ewigkeit steht“ (22, 9. 14); von Isaac bei Beer-Scheba (26, 25); von Jakob bei Sichem (33, 20), Bet-El (35, 7), Beer-Scheba (46, 1); also sämtlich innerhalb des heiligen Landes.

5) Da sich bei keinem Opfer der Patriarchen findet, daß ein göttliches Feuer ihre Opfer angezündet hätte, wie dies bei Moses (Lev. 9, 24), Gideon (Richt. 6, 21), David (1 Chr. 21, 26), Salomo (2 Chr. 7, 1), Elia (1 Kön. 18, 34) der Fall war (2 Matt. 2, 10); da auch sonst kein Grund bekannt ist, warum der Verf. dieses Wunderzeichen auch auf die Opfer der Patriarchen ausdehnen sollte, so steht man sich, obgleich ungern, genötigt, die Ausdrücke אש העליונה auf Ex-

göttliche Licht als Zeichen der Erhörung gelten. Die „Bindung“ *Izchaf's*, unseres Urvaters, fand auf einem damals unbewohnten Berge, dem Berge Moriah, statt, und erst in den Tagen David's, als er bewohnt war, zeigte es sich, daß er der für die Schechina besonders geeignete Ort sei, während Aravna, der Jebusite, bis dahin ihn bebaut und bepflegt hatte. Darum nannte Abraham den Namen des Ortes: „der Ewige steht“ (1 Mos. 22, 14), was in der Chronik seine Erklärung dahin findet, daß der Tempel auf dem Berge Moriah erbaut wurde. Dort waren nun auch die Dertter, die es verdienten, die Thore des Himmels genannt zu werden. Siehst du nicht, daß Jakob die Erscheinung, die er hatte, nicht der Lauterkeit seiner Seele, nicht seinem Glauben und reinem Herzen zuschrieb, sondern dem Orte? denn so heißt es: „Und er fürchtete sich und sprach: Wie fürchtbar ist dieser Ort“ (1 Mos. 28, 11), und von ihm heißt es kurz vorher (28, 11), „Er kam an den Ort“, d. h. an den ausgezeichneten Ort. Du siehst ferner, daß Abraham seinem Lande entrückt wurde, als er gedieg und würdig des Zusammenhanges mit dem Gottesgeiste und das Herz des Kleinod's wurde; er wurde entrückt nach dem Orte, wo seine Vollkommenheit den höchsten Grad erreichen sollte. So findet ein Landbauer einen guten Fruchtbaum in der Wüste und versetzt ihn in behautes Land von solcher Beschaffenheit, daß er mit seiner Wurzel darin gut fort kommt, und zieht ihn dort groß, so daß er jetzt ein Zuchtbaum wird, während er früher wild war, und jetzt viel Früchte trägt, deren er früher wenige hatte, weil er allen Zufälligkeiten in Raum und Zeit aus-

האלהי וכבר היתה עקירה יצחק אבינו בהר שלא היה בו ישוב הוא הר המוריה ונתגלה הדבר בימי דוד כשהיה מיושב כי הוא המקום המיוחד המוכן לשכינה וארונה היבוי עובד וחורש בו כמו שאמר ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה וביאר בדברי הימים כי בית המקדש בנוי בהר המוריה ושם מבלי ספק המקומות שראויים להקרא שערי השמים הלא תראה יעקב אבינו שלא חלה המראות אשר ראה לא בזכות נפשו ולא באמונתו ובר לבבו אבל חלה אותם במקום כמו שאמר ויירא ויאמר מה נורא המקום הזה ועליו אמר קודם לזה ויפגע במקום רוצה לומר המקום המיוחד והלא תראה כי הועתק אברהם מארצו כאשר הצליח והיה אז² ראוי להדבק בענין האלהי והיה לב הסגלה ההיא וההעתק היה³ אל המקום אשר בו תנמר השלמותו כאשר ימצא עובד האדמה אילן שפריו טוב במדבר ומעתיקו אל אדמה נעבדה מטבעה⁴ שיצליח בה בשרש⁵ ההוא ומגדלו שם וישוב פרדסי אחר שהיה מדברי וירבה אחר שהיה מעט שלא היה נמצא

scheinungen, wie die zwischen den Stücken zu beziehen, wo eine Feuerssäule durch die Stücke hindurchging. Die Lebensart *בא נגה* ist einer biblischen (1 Kön. 18, 24. 1 Chr. 21, 26) nachgebildet und wird II, 26 so umschrieben, daß von dem Feuer gesagt wird: והיה אור קבול מנחתם והשחרם. Vergl. II, 26 Anfang; III, 53 Ende.

1) Die prophetische Beziehung, die in der Erzählung von dem Traume Jakob's (Gen. 28) und vorzüglich in den Worten des erwachten Patriarchen „dieses ist nichts anderes als ein Gotteshaus, und hier ist die Pforte des Himmels“ auf eine spätere Heiligkeit dieser Gegend zu liegen scheint, wurde von der Sagaba und den ihr folgenden Auslegern allgemein und mit Bestimmtheit auf den Tempelberg gedeutet. Vergl. Ber. Rab. c 68 f. 60. d. c. 69. f. 61. d. 62a. Diese Beziehung lehnt sich zunächst an den Artikel במקום (Gen. 28, 11).

2) Var. fehlt *א*.

3) In Var. fehlen an diese beiden Worte

4) *מטבעה*, mit vorher zu supplirendem Relativ, wörtlich: von deren Natur es ist, zu deren Natur es gehört, die so beschaffen ist. Ebenso II, 56: *על נפש האדם*: in deren Natur es liegt, daß sie dem Menschen schwer fallen.

5) Var. *השרש*.

gefest war. So ging nun die Prophetie (Abraham's) auf seine Nachkommen in Palästina über. Zahlreich waren die Jünger derselben, so lange sie in Palästina weilten mit allen den fördernden Bedingungen, als Reinigung, religiöse Handlungen, Opfer, und besonders das Dasein der Schechina. — Der Gottesgeist ersieht sich gleichsam denjenigen, der sich zu einem Zusammenhange mit ihm eignet, daß er ihm ein Gott sei, wie z. B. Propheten und Fromme. So ersieht sich z. B. der Verstand denjenigen, der durch Vollkommenheit seiner natürlichen Anlagen und durch Harmonie seiner Seele und seines Charakters geeignet ist, daß er sich vollständig in ihn versenke, wie z. B. in die Philosophen; die Lebensthätigkeit ersieht sich denjenigen, dessen natürliche Beschaffenheit ihn zu einer höheren Daseinstufe befähigt, um in ihm als Leben zur Erscheinung zu kommen, wie das vegetabilische Sein sich eine Mischung ersieht, deren Beschaffenheit sich dazu eignet, daß es sich in ihn versenke und eine Pflanze bilde.

15. Rufari. Das sind wissenschaftliche Principien, die einer näheren Auseinandersetzung bedürfen, wozu jetzt nicht der Ort ist, und über die ich dich später, wenn wir über die Wissenschaften sprechen, fragen werde. Vollende jetzt deine Ausführung über die Vorzüge Palästina's.

16. Meister. Es hatte die Bestimmung, die ganze Welt zur Wahrheit zu leiten und war vorbehalten den Israeliten seit der Zeit der Sprachentrennung gemäß dem Worte: „Als der Höchste Völkern ihren Besitz zutheilte“ (5 Mos. 32, 8). So konnte Abraham nicht eher zum Gottesgeiste gelangen und nicht eher mit ihm ein Bund geschlossen werden, als bis er in diesem Lande war, wo er dann die Erscheinung „zwischen den Stützen“ hatte. Und was denkst du nun von einer erwählten Gesamtheit, die würdig war „Volk des Ewigen“ zu heißen, in einem besonderen Lande, welches das „Erbtheil des Ewigen“ heißt, mit Zeiten, die von ihm selbst festgesetzt, und nicht nach eigener, oder aus astrologischen oder sonstigen Gründen entnommener Bestimmung, und die daher „Festzeiten des Ewigen“ heißen, mit Vorschriften über Reinigung und sonstigen Gesetzen, Anordnungen und Bestimmungen, die von Ihm selbst

אלא בעת שיודמן ובמקום שיודמן וכן שבה¹ הנבואה בורעו בארץ כנען רבו אנשיה² כל ימי עמדם בארץ כנען עם הענינים העוזרים מהטהרות והעבודות והקרבנות כל שכן חמצא השכינה והענין האלהי כמו צופה למי שראוי להרבק בו שיהיה לו לאלהים כמו הנביאים והחסידים כאשר השכל צופה למי שנשלמו טבעיו ונשוחה נפשו ומדותיו שיהיה לו על השלמות כפילוסופים וכמו שהנפש צופה למי שנשלמו כחותיו הטבעיים השלמה מוונתה למעלה יתירה ותחול בו בחיים וכמו שהטבע צופה למוג השוה באיכותיו שיהיה לו ויהיה צמח³:

ט"ו אמר הכוורי אלה כללי החכמה שצריכים לפרוט ואין זה עתה מקומו ואחר זה אשאל אותך עליהם במקום החכמה⁴ והשלם עתה דברך בספור מעלות ארץ ישראל:

ט"ו אמר החבר היתה מעמדה להישיר כל העולם מוכנת לשבטי בני ישראל מעת הפרד הלשונות כמו שנאמר בהנחל עליון גוים ולא יתכן לאברהם שידבק בענין האלהי ושיכרות עמו הברית אלא אחר שיהיה בארץ הוזהר כמעמד בין הבתרים ומה תאמר בהמון סגולה היו ראויים להקרא עם ה' בארץ מיוחדת נקראת נחלת ה' ובעתים קבועים סמנו יתברך לא מהסכמה עליהם ולא נלקחת מחכמת הכוכבים ולא מוולחה נקראו מועדי ה' בטהרות ועבודות ודברים ומעשים

1) Vergl. II, 50 gegen Ende.

2) Das Suffix an אנשיה ist auf נבואה zu beziehen.

3) Vergl. S. 5 Anm. 4. S. 38 ff.

4) Vergl. II, 81. V, 11 ff.

abgegrenzt werden und daher: „Wert des Ewigen“, „Dienst des Ewigen“ genannt werden?

17. Rufari. Auf diese Weise war es natürlich, daß die „Herrlichkeit des Ewigen“ einem Volke sichtbar wurde, das das „Volk des Ewigen“ heißt.

18. Meister. Siehst du nicht, daß auch das Land Sabbath empfangen hat? Es heißt: „Sabbat des Landes“ (3 Mos. 25, 6) „das Land soll feiern einen Sabbath dem Ewigen“, (3 Mos. 25, 4) und daß man nicht befugt war, es für immer zu verkaufen, wie es heißt: „das Land soll nicht für immer verkauft werden“ (3 Mos. 25, 23). Wisse übrigens, daß „die Sabbathe des Ewigen“ und die „Festzeiten des Ewigen“ an das „Erstheil des Ewigen“ gebunden sind.

19. Rufari. Wie so? Rechnet man nicht die Bestimmung der Tage von Zin an, als dem östlichsten Ende der bewohnten Erde?

20. Meister. Der Beginn des Sabbath ist zu

משוערים מאצליה' נקראים מלאכה
ה' ועבודה ה':

י"ו אמר הכוזרי כסדר הזה ראו
שיראה כבוד ה' לאומה הנקראה
עם ה':

י"ה אמר החבר הלא תראה
איך קבלה הארץ שבחות כמו
שאמר שבת הארץ ושבתה הארץ
שבת לה' ולא נתן רשות למוכרה
לצמיתות כמו שאמר והארץ לא
חמכר לצמיתות כי לי הארץ ודע
כי שבחות ה' ומועדי ה' אמן הם
תלויים בנחלת ה':

י"ט אמר הכוזרי הלא תחלה
קביעות הימים מן הציון מפני
שהוא תחלת המורה ליישוב:

כ' אמר החבר והלא תחלה

1) Bei den neugebärischen Schriftstellern China, überhaupt aber der östlichste Theil Asiens, also überhaupt der damals bekannten Erde. Im Althebräischen wird China nur ein einziges Mal, und zwar vom Deuterosephias (Jes. 49, 12) unter dem Namen כין erwähnt. Daß im Neuhebr. כין geschrieben wird, verdankt das Wort seinem Durchgange durch das Arabische, wo es mit ص anfängt, welchem Buchstaben im Hebräischen כ entspricht.

2) Dieser Paragraph, einer der schwierigsten des ganzen Buches, erfordert eine so mannigfaltige und vielseitige Erklärung, daß wir, um dem Leser die Gesamtauffassung zu erleichtern, in einigen einleitenden Worten Inhalt und Zweck desselben darzustellen uns bemühen wollen. Die hier behandelte Frage ist astronomisch-halachisch, und stellt uns einen der Kämpfe dar, die zwischen den vorgeschrittenen wissenschaftlichen Begriffen und dem mit vollem Glauben festgehaltenen Satzungen der Religion nothwendig entstehen müssen. — Das göttliche Gesetz zeichnet einen Tag vor andern Tagen aus, indem es gewisse Bestimmungen nur auf diesen anwendbar sein läßt. Jeder aber, der da weiß, wie Tag und Nacht entstehen, weiß auch, daß nie auf der ganzen Erde Tag, und nie auf der ganzen Erde Nacht ist. Es fragt sich also zuerst, auf welchen Tag von welcher Gegend das Gesetz gegeben sei? Es ist aber für alle Gegenden gegeben (בכל משבטם). Nun fragt sich: Sollen alle Gegenden der Erde diesen Feiertag zu derselben Zeit d. h. innerhalb derselben 24 Stunden halten? Dies wird Niemand bejahen, da ja hiermit ein großer Theil der Erdbewohner dem Gesetze zuwider handeln müßte, indem, wenn die Einen den Tag von Abend zu Abend begehen, die Antipoden derselben ihn von Morgen zu Morgen feiern müßten. Also muß die Feier schrittweise weiterrückend vor sich gehen. Nun fragt man wieder: Wo ist der Anfang dieses Fortrückens? Und wenn in diesem Augenblicke z. B. Palästina Mittag, also dessen östlicher Horizont Abend, dessen westlicher Morgen, dessen Antipoden Mitternacht haben, welchem Wochentage gehören diese Tageszeiten an? Und wenn z. B. jener Mittag dem Sabbath angehörte, war der Abend des östlichen Horizontes der zwischen Freitag und Sabbath und begann also da erst der Sabbath, oder war es der zwischen Sabbath und Sonntag, und war also dort der Sabbath schon vorbei? — Hierauf antwortet der Autor mit Belegen aus Schrift und Tradition, mit Widerlegung der Gegenansichten, daß der Anfang von Palästina zu machen sei. Dieses Land hat alle Tageszeiten zuerst, und diese kommen den westlich von ihm liegenden, dem Fortschreiten der Sonne von Osten nach Westen

rechnen vom Sinai oder noch früher, von Musch an, ^{השבת אינה כי אם מסיני ומאלוש¹}
 wo das Manna zum ersten Male herabkam. Der ^{קדם לכן שירד המן בו תחלה ואין}
 Sabbat tritt also nicht eher ein, als bis man vom ^{השבת נכנס אלא על מי שבא}

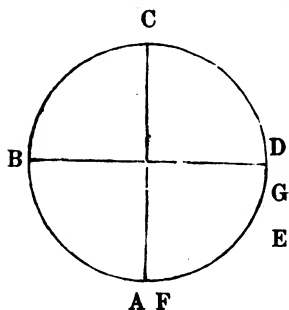
gemäß, in stetiger Folge zu, so daß der östliche Horizont alle Tageszeiten, also auch die daran geknüpften gesetzlichen Bestimmungen 18 Stunden später als Palästina erhalte, Hierbei zeigt sich aber die Schwierigkeit, daß man im stetigen Fortrücken vom östlichen Horizont nach Palästina endlich darauf hinauskomme, daß zwei Gegenden, die nahe aneinander liegen, sich um beinahe 24 Stunden in ihrer Tagesrechnung unterscheiden, und die Sinen z. B. den Sabbat anfangen, während ihre Nachbarn im Begriff sind, ihn zu verlassen. Diese Schwierigkeit hat der Autor wohl gefühlt, aber nicht gelöst, wie an seinem Orte dargethan werden soll. Wir haben es auch vorgezogen, diesen Irrthum des Autor's frei herauszustellen, als (wie Moscato und R. Israel) mit schönen Worten ihn zu bemänteln. In Verbindung hiermit bringt der Autor eine sehr schwierige Talmudstelle, die nach seiner Meinung beweist, daß auch die Talmudisten sich den Umlauf der Tageszeiten so gedacht und demgemäß den Kalender eingerichtet. — Moscato bespricht noch andere solche Fragen z. B. wie es in den Polarländern, wo monatelange Tage und Nächte sind, mit dem Sabbat zu halten sei u. dergl. — Der ganze Paragraph, bis dahin, wo der Autor wieder an § 18 Ende anknüpft (הנה יראה), zerfällt demgemäß in drei Absätze: a) bis היום על הים, die Bestimmung der Tage geht nur von Palästina aus; b) כי ראות שם אחר, die äußerste Bestimmungsgrenze hat 18 Stunden später jede Tageszeit als Palästina; c) Erklärung der Talmudstelle.

1) Musch, als einer der Lagerplätze der Israeliten in der Wüste genannt (Num. 33, 13. 14), sonst nicht vorkommend. Der Ort bekommt aber dadurch eine besondere Wichtigkeit, daß nach den talmudischen Chronologen dort der erste Sabbat gehalten worden sein soll. Zur Erklärung dieser Annahme werfen wir einen Blick auf den Zug der Israeliten in den ersten zwei Monaten ihrer Befreiung. Am 15. Nisan zogen sie aus Aegypten (Num. 33, 3), und gelangten über Ramjes, Sulot, Etam, Pi-ha-Ehirot (Ex. 12, 37. 13, 20. 14, 2. Num. 33, 5—7) am 20. Nisan (nach der talmudischen Chronologie) an das Schilfmeer. Hier erreichte sie Pharao, versank aber (am 21.) hinter den durch das Trockene gehenden Israeliten. Diese marschirten nun 3 Tage (Ex. 15, 22. Num. 33, 8) in der Wüste, und kamen (am 25.) nach Mara. Als hier Moses dem murrenden Volke das bittere Wasser versüßt hatte, heißt es (Ex. 15, 25): „dort gab er ihm Gesetz und Recht“. Diese Worte werden dahin gedeutet, daß an diesem Tage die Israeliten außer den sieben noachidischen Geboten noch drei, worunter das Sabbat-Gebot, erhalten hätten, worauf sich denn auch der Ausdruck ויבר „Gebente“ (im ersten Dekalog Exod. 20, 8) und der Zusatz כאשר צוה ה' מלפני „Wie dir der Ewige dein Gott befohlen“ (im zweiten Dekalog Deut. 5, 15) bei dem Sabbat-Gebot beziehen sollen. (Vergl. über alles dieses Sanh. 56 b Sabb. 87 b Seber Nlam Rabba c. 5. T. 3. Ex. 15, 25. Maschi Ex. 15, 25. Deut. 5, 12. 16. Maim. More III, 32. Abarvanel Ex. 20, 8). War aber auch das Sabbatgebot schon am 25. Nisan gegeben, so kam es doch noch nicht zur Ausführung, wie sich aus der weiteren Betrachtung des Zuges ergibt. Von Mara ziehen sie nach Elim, an das Schilfmeer, nach der Wüste Sin (wo sie am 15. Jjar ankommen) und von da nach Refsim (Ex. 15, 27. Num. 33, 9—11. Ex. 16, 1. 17, 1). Zwischen Sin und Refsim werden Num. 33, 11—14 noch die Lagerplätze Dosfa und Musch genannt, während sie Ex. 17, 1 unmittelbar von Sin nach Refsim kommen. Diese Differenz erklärt sich aus dem bald mehr bald minder weiten Gebrauche der Namen von Wüsten (סוּר, Trist, Steppe), die ohnehin keine festen Begrenzungen hatten, so daß einmal Musch und Dosfa mit zur Wüste Sin gerechnet, ein anderes Mal ausgeschlossen werden konnten. Während die Israeliten nun in der Wüste Sin lagern, murren sie über Mangel an Speise (Ex. 16, 2), und erhalten am folgenden Tage (16. Jjar) das Manna. Nun heißt es (Ex. 22): „Und es war am sechsten Tage, da sammelten sie doppelte Speise“. Diese Zeitbestimmung kann doppelt aufgefaßt werden: 1) Entweder man versteht bloß den sechsten Tag der Woche, den Freitag, der aber nicht auch zugleich der sechste nach dem ersten Fall des Manna gewesen sein muß. So Seber Nlam c. 5. Nach diesem

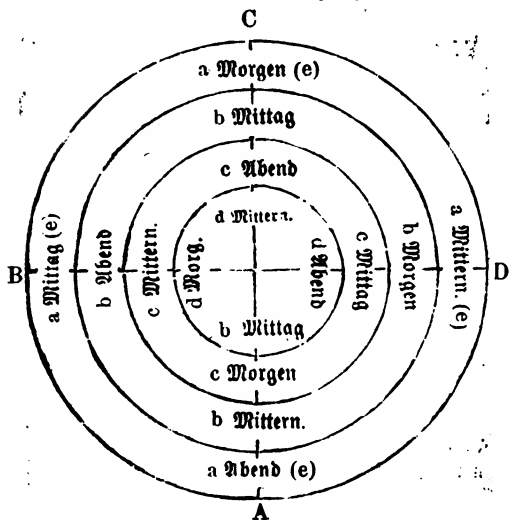
Sinai aus die Sonne hat untergehen sehen und dies
geht stufenweise weiter zum äußersten Westen, dann
zur untern Seite der Erde, dann bis Zin, dem Osten
עלי השמש¹ אחר סיני על המדרגה
עד אחרית המערב ואחר כך עד
אשר תחת לארץ ואחר כך עד

Chronologen war der 15. Nisan Freitag, also (Nisan zu 30 Tagen) der 15. Jjar ein Sonntag, der 16. (erstes Manna) ein Montag, der Freitag (doppelte Speise) der 20. Jjar, also der 5. Tag, an dem Manna fiel. 2) Man nimmt *חשי ער* für den sechsten Tag des Mannafallens, der aber als Vorabend des Sabbat natürlich auch Freitag sein mußte. Dann war der 15. Jjar Sabbat, der 16. Sonntag, der 21. zugleich sechster Wochentag und sechstes Mal Manna. So *Mechilta* f. 16 d, R. Papa (Sabb. 87 b) und Rashi *Ex.* 16, 1. Darin stimmen jedoch alle überein, daß sie sich an diesem Sabbat in Aushf befanden (Seber *Diam* l. c. *Deb. Rab.* c. 3. f. 237 d.) Gegen diese *hagab*. Anschauung sagt der *Rarait* David b. Abraham (Pinsker *El. Rabmoniot* p. 107): ויהיו במלש שם מקום ולא כמו שמדבר הרבנים שמדבר בין הוא מלש ושם נגדו השבת והמן בלא שום ראיה על זה ובין מדבר בין הוא מלש ושם נגדו השבת והמן בלא שום ראיה על זה. Pinsker verweist dabei auf *Elia Wilna's* Bemerkungen zum Seber *Diam* und auf *Ver. R.* ירמ' ד'. Auch Nachman. *Ex.* 16 beruft sich dafür, daß in Aushf zuerst Manna gefallen, auf *חז"ל*.

1) Nach dem ptolemäischen System steht die Erde im Mittelpunkt des Weltalls und die ganze Himmelskugel, mit ihr also die Sonne, bewegt sich in 24 Stunden um die — kugelförmige — Erde. (S. oben S. 94 Anm. 2). Nun nimmt man auf dieser einen mit dem Äquator parallelen Kreis



an, der durch Palästina (oder näher bestimmt durch Jerusalem) geht, und in diesem Kreise außer diesem genannten Punkte (denn dafür betrachten wir Palästina oder Jerusalem hier) noch drei Punkte an, welche alle vier gleich weit von einander entfernt sind, also die Peripherie des Kreises in vier gleiche Theile theilen, oder die Endpunkte zweier sich senkrecht durchschneidender Durchmesser sind. Diese vier Punkte heißen bei dem Autor: 1) ארץ ישראל, Palästina (A); 2) מערב, Westen, d. h. der westlichste Theil des palästinischen Horizonts (B); 3) תחתית ארץ, der untere Theil der Erde, d. h. die Antipoden Palästina's (C); 4) צפון oder צידה, China, der Osten, überhaupt der östlichste Theil des palästinischen Horizontes (D). Denkt man sich nun, wie die Sonne in 24 Stunden



um die Erde geht, bedenkt man, daß für jeden Punkt der Erde Mittag ist, wenn die Sonne den höchsten Punkt am Himmel erreicht hat (culminirt); Abend, wenn sie am äußersten westlichen Horizont; Morgen, wenn sie am äußersten östlichen Horizont; Mitternacht, wenn sie in der Mitte zwischen beiden Punkten steht und für die Antipoden culminirt; so ergibt sich, daß a) in A. Abend wird, wenn die Sonne von da aus in B gesehen wird; in diesem Augenblick culminirt sie für B, welcher Ort also Mittag hat; wird sie von C aus ausgehend gesehen, so daß hier Morgen ist, während D Mitternacht hat. b) Nach 6 Stunden hat die Sonne ein Viertel ihres täglichen Laufes zurückgelegt, und culminirt jetzt über C, also ist in A Mitternacht, in

der bewohnten Erde, so daß der Sabbat in Zin um 18 Stunden später beginnt als in Palästina. Denn Palästina liegt in der Mitte der bewohnten Erde; wenn nun für Palästina die Sonne untergeht, ist Mitternacht in Zin, während der Mittag Palästina's Sonnenuntergang in Zin ist. Das ist das auf die „achtzehn Stunden“ basirte System, worauf sich die Talmudstelle: „tritt der Neumond vor Mittag ein, so wird der neue Mond bald nach dem Untergang

הצין אשר הוא מורה היישוב ויקרא השבת לצין אחר ארץ ישראל בשמונה עשר שעות מפני שארץ ישראל באמצע לישוב וכאשר בא השמש לארץ ישראל הוא הצי הלילה בצין וחצי היום לארץ ישראל הוא בא השמש לצין וזה הוא סוד הקביעות אשר הוא נבנה על י"ח

B Abend, in D Morgen; c) nach 6 Stunden hat die Sonne das zweite Viertel ihres täglichen Laufes zurückgelegt, und culminirt jetzt über D; in B ist Mitternacht, in C Abend, in A wird es Morgen; d) nach abermaligen 6 Stunden hat die Sonne das dritte Viertel ihres Laufes zurückgelegt, und culminirt über A; also ist in B Morgen, in C Mitternacht, in D Abend; e) nach wieder 6 Stunden hat die Sonne ihren täglichen Umlauf beendet, steht wieder da, von wo wir sie haben ausgehen lassen und die Tageszeiten fangen wieder von vorn an. — Faßt man nun hierbei vorzugsweise die Punkte A und D ins Auge, und vergleicht die für beide eintretenden Tageszeiten, so sieht man, daß, da der Unterschied je zweier Punkte 6 Stunden beträgt, der Unterschied zwischen A und D entweder (wenn man von A über E nach D geht) 6 Stunden oder (wenn man über B und C geht) 18 Stunden beträgt; oder daß D eine bestimmte Tageszeit 6 Stunden früher, oder 18 Stunden später als A bekommt. Dies hängt davon ab, von wo der erste Kreislauf der Sonne angefangen. Dieser war aber, wie weiter unten gezeigt wird, so, daß in A zuerst Abend war, in welchem Augenblick es in D noch finster war (oder Mitternacht, wenn man will) wie in No. a. beschrieben ist. Jedenfalls also wurde in D 18 Stunden später Abend als in A, und von dem Abend A beginnt erst die Zeitrechnung; das Frülhere unterliegt nicht der Zeitbestimmung. So beginnt nun in ununterbrochenem Fortgange vom ersten Abend her jeder Tag mit dem Abend, also auch jede Feier eines Tages, und demgemäß fängt auch die Feier eines jeden Tages in D 18 Stunden später an, als in A, und das eben will der Autor mit den Worten ארץ אחר ארץ sagen. — Von hier bis והכונה wird von Israel Josef Olam II, 17 (p. 35 d) (wie es scheint nach einer anderen Uebersetzung) angeführt.

1) Eine in den talmudischen Schriften sehr verbreitete Meinung ist die, daß Palästina — Jerusalem — der Tempel Mittelpunkt der Erde sei. Jona 56 b: אליקור ר' אליהו דהניא ר' אליהו זכרונא נברא מן ציון, „von Zion aus ist die Welt geschaffen, denn in einer Voraita sagt R. Eliezer: die Welt ist von der Mitte aus geschaffen worden“. — Sanhedrin 37 a הארץ של טיבור של הארץ — „Es (das Sanhedrin) sitzt auf den Nabel der Erde“ (Nabel = Mittelpunkt, vergl. Glosse in Raschi Ezech. 38, 12 und Kimchi z. d. St.; anders der alt-hebräische Sprachgebrauch von נֶבֶל, „Nabel“ — Midrasch Echa 3, 64: בבית המקדש שהוא נתון בחיקו של עולם „an den Tempel, der sich im Buken der Welt befindet“; Zanduma קדשים מ' (f. 176 ed. Frst.). ... ארץ ישראל נתונה באמצע העולם „א"י יושבת באמצעיותו של עולם וירושלים באמצעיותו של ארץ ישראל ובית המקדש באמצע ירושלים וההיכל באמצע בית א"י יושבת באמצעיותו של עולם והארץ באמצע ההיכל ואכן שהיה לפני הארץ שממנה נשאת העולם — Bekanntlich glaubte man im Alterthum ein Aehnliches von Athen, Abydos, vorzüglich von Delphi, dem *ομφαλός*, umbilicus der Erde. — Spätere suchten diese Meinung mit den vorgeschrittenen Ansichten über die Gestalt der Erde zu vereinigen. Ibn-Esra Gen. 1, 2: וירש שבע ארצות הוא שהישוב נחלק על שבעה ובית המקדש היה באמצע היישוב כי רחוק הוא מאמצע הארץ mehr von אמצע העולם, sondern von אמצע היישוב, dem Mittelpunkt der bewohnten Erde, worunter man allenfalls zu verstehen hätte, daß der Tempel in der Mitte der (damals allein bewohnt geglaubten) östlichen Halbkugel der Erde, in gleicher Entfernung von D und B liege.

2) Statt der vulgären Lesart הקבוצה haben wir nach dem arabischen Original die Lesart הקביעות aufgenommen.

der Sonne sichtbar“ bezieht. Dies gilt für Palästina, als dem Orte des Gesetzes, als dem Orte, wohin Adam aus dem Paradiese am Vorabend des Sabbat gebracht wurde und von wo aus die Zählung der Tage in unmittelbarem Anschluß an die sechs Schöpfungstage begann. Nun fing Adam an, die Wochentage zu zählen und als die Erde immer mehr bewohnt und die Menschen immer zahlreicher wurden, zählten sie die Tage auf der von Adam gegebenen Grundlage weiter, woraus zu erklären ist, daß alle Menschen in Betreff der sieben Wochentage übereinstimmen. Wende mir hiergegen nicht den Gebrauch Derer ein, welche vom Mittag des äußersten Westen's der bewohnten Erde an rechnen, denn das ist ja eben der Sonnenuntergang für Palästina, und in diesem Augenblick wurde das erste Licht — und später die Sonne —

שעות כמו שאמרנו¹ נולד קודם חצות בידוע שנראה סמוך לשקיעה החמה והכונה² היא לארץ ישראל שהיא מקום התורה והוא המקוב שהורד בו אדם מן ערן בליל שבת³ וממנו תחלת המנין סמוך לששת ימי בראשית ותחילת אדם לקרוא שם לימים וכל אשר נושבה הארץ ורבו בני אדם היו סופרים הימים כאשר יסד אותם אדם ועל כן לא יחלקו בני אדם בשבעה ימי השבוע⁴ ואל תטעון⁵ עלי באלו שהתחילו מחצות יום סוף היישוב במערב והוא בא השמש

1) Da der größte Theil dieses Paragraphen dazu dienen soll, die eigenthümliche Erklärung des Autors über diese Salomonsstelle vorzubereiten, so versparen wir unsere Erläuterung derselben bis zu der abermaligen Erwähnung derselben gegen das Ende des Paragraphen.

2) „Die Beziehung ist auf Palästina“ d. h. wenn (bei einer gesetzlichen Bestimmung, wie diese) ein Zeitpunkt (z. B. Mittag) angegeben wird, so bezieht sich dieser immer auf Palästina; also hat man im gegebenen Beispiel den Mittag Palästina's sich zu denken.

3) Nach R. Acha ben Chanina (Sanh. 38 b vergl. Baj. Rab. Cap. 29. Anfang) hat sich alles dasjenige, was in den drei ersten Capiteln der Genesis von Adam und Eva erzählt wird, an einem und demselben, nämlich dem sechsten Schöpfungstage (Moseh ha - Schana) zugetragen. In der letzten Stunde des Tages (also mit Anfang des Sabbats = ליל שבת) wurde er aus dem Paradiese vertrieben. — Der Ort, wohin sich Adam begab, ist nach der Hagada Palästina, vgl. T. S. Gen. 3, 28: והרביה ה' אלהים מנחתא דערן ואיל ויהיב במור מריה למפלה ית אדמאה דאתברי מתמן. — Auffallen kann hier der Ausdruck „hinabgebracht werden“, was sich entweder metaphorisch auffassen läßt, als ein Hinabsteigen von einer höheren Stufe (vergl. oben § 15, wo von Palästina gesagt wird, es stehe eine Stufe niedriger als das Paradies); oder wörtlich von einem Höherliegen des Paradieses, wenn man nicht gar dies in den Himmel verstehen will. Für die letztere Auffassung bieten die Ansichten der Muhammedaner starke Parallelen. Vergl. Koran Sure 2, 34: „Wir sprachen (Gott spricht zu dem ersten Menschenpaar): Steigt hinab u. s. w.“ Aehnlich der Historiker Abu Muhammed Mustaphi ben Hasan (bei Selben: De jure naturali etc. III, 2. p. 397): „Adam stieg hinab auf den Berg Sarandib an den Grenzen des Landes Indien“. Ueber die Stunde, in der er herabstieg, differiren die arabischen Chronologen von den jüdischen. Vergl. Saibus Patricides (Selben III, 2. p. 347): „(Gott) vertrieb sie aus dem Paradies in der neunten Stunde des Freitags auf einen der Berge Indiens“, worauf wir weiter unten zurückkommen werden.

3) Vergl. oben I, 57. S. 44 Anm. 1.

4) Die oben aufgestellte Behauptung, daß die Tage von da an zu rechnen seien, wo in Palästina der erste Abend angefangen habe, sucht der Autor gegen zwei Gegenmeinungen festzustellen. Die mittelalterlichen Geographen nahmen den Anfang der Tage d. h. den ersten Meridian entweder im äußersten Westen (von Palästina aus gezählt) bei den insulae fortunatae (vgl. אי המערב I, 57) an (wie heute noch von Ferro aus die Meridiane gezählt werden), oder von dem äußersten Osten, von unserm Autor allgemein ים genannt, eigentlich aber von Sarandib, oder Ceylon, wohin sich Adam nach der Vertreibung aus dem Paradiese begeben (und wo noch seine Fußspalten gezeigt

geschaffen, das in demselben Augenblick aufleuchtete und unterging, so daß es Nacht für den bewohnten Theil der Erde wurde. Es war daher der Ordnung gemäß, die Nacht dem Tage voraus zu zählen, und daher heißt es: „Es war Abend und es war Morgen“ (1 Mos. 1, 5) und so befiehlt auch die Schrift: „Von Abend zu Abend sollt ihr euren Sabbat feiern“

בארץ ישראל וכו' נכרא האור הראשון ואחר כך השמש מפני שהיה אור וכו' לעתה² והיה לילה לשוב והלך הסדר להקדים הלילה על היום כמו שאמר ויהי ערב ויהי בקר וכן הוהירה החורה מערב ועד ערב חשבתו שבחכם ואל חטעון

werden). Den Fluß Sarandib nennt Efsacin (Selben III, 1. p. 347) den **وسط الارض**, den Nabel der Erde, und erzählt von ihm: **قالوا نعوذ بالله من نديب حدث هبط آدم ع' س'** „man sagt, es sei der Fluß Sarandib, wohin Adam (Friede über ihn!) hinabstieg“. Von da aus pflegten die arabischen Geographen die Lage der Städte zu messen, mit Ausnahme Abulfeda's, der selbst in den Prolegomenen zu seinem geographischen Werke sagt, er habe die Sitte der neuern Geographen angenommen, die Lage der Städte **من ساجد البحر الغربي** von dem Ufer des westlichen Meeres gerechnet. (Siehe Abulfedae tabula Syriae ed. Koehler, p. 10 des [unpaginirten] prooemium). — Beiderlei Differenzen der gleichzeitigen Geographen stehen aber, wie unser Autor weiter zu zeigen sich bemüht, nicht in unvereinbarem Widerstreit mit seiner eigenen Ansicht. Denn wenn die im äußersten Westen wohnenden Menschen ihre Tage von Mittag anfangen, so fangen sie sie ja zugleich mit den Palästinensern an, die immer Sonnenuntergang haben, wenn im Westen Mittag ist u. s. w.

1) **ו** können wir nicht mit den früheren Commentatoren auf Palästina beziehen; denn, abgesehen davon, daß **ו** masculinum, **ארץ ישראל** femininum ist, was sollte das heißen: das Licht sei in Palästina erschaffen worden? Das **ו** ist vielmehr Zeitbestimmung, bezieht sich auf **השמש** **בא**, das wieder mit **הישוב** **יום כה** congruent ist, und der Sinn ist also der: Als das Licht erschaffen wurde, wurde es so erschaffen, daß es für Palästina unterging, also im Westen Mittag war; ebenso die Sonne. Daher haben die Bewohner des Westens Recht, daß sie den Tag mit dem Mittag anfangen, weil dies die erste Tageszeit war, die sie hatten, wie andererseits die Palästinenser mit Recht den Tag vom Abend an rechnen, weil wieder dies die erste Tageszeit für sie war. Gesetzliche Bestimmungen richten sich nach dem Orte, wo sie gegeben worden, also nach Palästina. — Auf unsere Stelle bezieht sich Samuel Aboab G. A. Debar Schemuel No. 113.

2) Das richtige Verständniß der Worte **לער** **אור** **וכא** **לער** ist für die Auffassung des ganzen Sinnes von der größten Wichtigkeit. **אור** ist hier nicht substantivum das Licht, sondern participium des verbi **אור** leuchten (Gen. 49, 3. 1 Sam. 29, 10. Sprchw. 4, 18), und das Subjekt zu **היה** ist **היה** (oder **שמש**), also: „weil es aufleuchtete“. — Ferner hat man **לער** nicht zu übersetzen: „zu seiner gehörigen Zeit“ (wozu man sich wohl durch den deutschen Sprachgebrauch: „zu seiner Zeit“ könnte verleiten lassen, und was hebräisch **בזמנו** heißen würde), so daß man sich etwa darunter dachte: das Urlicht, das schon am ersten Tage erschaffen, habe ebenso eine 24stündige Bewegung um die Erde gemacht, wie drei Tage später die Sonne anfang, sei also zur gehörigen Zeit auf- und untergegangen. Vielmehr heißt **לער** hier: „in demselben Augenblick“. Diese Bedeutung wird 1) von dem Zusammenhange (s. vorige Anm.) gefordert 2) bestätigt durch den Gebrauch dieses und ähnlicher Ausdrücke bei unserem Autor. Vergl. II, 58 Anf. „die Gemeinde, welche überzeugt ist, daß ihr Belohnung und Bestrafung **לער** „auf der Stelle““ (wie Brecher dort richtiger als hier bemerkt) in ihrer Mitte ist“. In demselben Paragraph **לער** **הכל** „er bestrafte Alles in demselben Augenblicke“; wieder in demselben Paragr. **לער** **העונות** „daß kleinere Sünden sogleich sichtbar würden“; III, 5: „und ihn (den Befehl) sogleich erfüllte“. An denselben Gebrauch schließt sich der Ausdruck **לער** (I, 97, S. 67. Anm. 2), ferner IV, 17. 26 „in demselben Augenblick“, welche Stellen ganz parallel sind mit den

(3 Mos. 23, 32). Auch kannst du mir keinen Einwand machen von Seiten der neueren Astronomen, denn ihre Lehren sind erdichtet, wenn auch nicht in betrüglicher Absicht. Aber sie fanden die Wissenschaften in Verfall, seitdem die Prophetie aufgehört, kügelten daher mit ihrem Verstande und verfaßten Schriften auf Grund ihrer Speculation. Dahin gehört nun auch, daß sie — im Gegensatz zur Tora — den Beginn der Tage von Zin an rechnen, und auch dieser Gegensatz ist kein vollständiger; sie können mit den Bekennern der Tora darin übereinstimmen, daß der Beginn des Tages von Zin an gerechnet wird; die Differenz zwischen uns und ihnen besteht nur darin, daß wir die Nacht dem Tage vorangehen

עלי באלה החדשים המביטים
גונבי¹ החכמה ולא היתה כונתם
לגנוב אבל מצאו החכמה מסופקות
מעה שנפסקה הנבואה והתחכמו
משכלם² וחברו חבורים אשר נתנה
סברתם ומכלל זה ששמו הצין
תחלה לימים³ בהפך התורה לא
בהפך גמור מפני שהם מסכימים
עם אנשי התורה בתחלת היום
שהוא מהצין אך המחלוקת שבינינו
ובינם בהקדימנו הלילה על היום⁴

aus II, 58 citirten. (Unterschieden ist vom letzteren der biblische Sprachgebrauch, indem von den vier Stellen *וירגעים* vorkommt, zwei (Jes. 27, 3. Job 7, 18) gewiß und die beiden andern (Ezech. 26, 16. 32, 10) wahrscheinlich mit „jeden Augenblick“ zu übersetzen sind. *לער* (IV, 3 gegen Ende) wo die Bedeutung „sogleich“ nicht notwendig erscheint, heißt auch nicht zu „seiner Zeit“, sondern „für diese Zeit“, wie aus dem bald darauf folgenden *לער* hervorgeht (Bergl. *נברא* bei Saadia in *Dgar Nachman*; III, p. 67); 3) durch den arab. Sprachgebrauch z. B. *خرج من يومه* er ging heraus denselben Tag. *Sacy* I, § 1153; dem entsprechend heißt es

hier im arabischen Original: *لحينه*. — Nachman. zu Gen. 1, 4: *אמר קצת המפרשים כי האור הזה*, *נברא לפני של הק"ב כלומר במקרב ושקע פיר כרי מרת לילה ואח"כ האיר כרי מרת יום*. Wie sich hier Nachm. mit dem Ausdruck *המפרשים* auf unsern Autor bezieht, so nimmt *Abrah.* Gen. 1, 4 (p. 9 c. ed. Bash.) die Worte des Nachman. mit *כתבו המפרשים* auf, führt dann unsern Autor namentlich an und sucht ihn zu widerlegen.

1) Dieses *גנב* ist nicht wörtlich zu verstehen, als wenn der Autor darauf hindeutete, daß die Kenntnisse, [die wir bei den Griechen u. s. w. finden, eigentlich von den Israeliten herkommen. (I, 63. II, 66); denn wie paßte dann לגנוב כונתם לגנוב, ferner היתה כונתם לחבר חבורים, Man hat vielmehr die *החכמה* גונבי für Solche zu halten, die sich unrechtmäßiger Weise einen Schein von Gelehrsamkeit geben, unbegründete Behauptungen als unzweifelhafte Grundsätze hinstellen und damit den Leser täuschen. Vergl. *Moscato* hier und in *Refuzot Jehuda* f. 68 a. — Vor גונבי hat Var. *שהם*.

2) Im Original *وتعلقوا* *وتحكروا*, also *והתחכמו והשגרו*.

3) Var. *לימים* statt *למחר*.

4) Mit der zweiten Klasse der Gegner, die dem System des Autors widersprechen, werden wir folgendermaßen verfährt. Die Astronomen nehmen an, daß von Zin aus die Tage gerechnet werden sollen, weil der erste Morgen, den es für Palästina gab, in Zin eintraf. Das ist richtig, und muß auch zugegeben werden, kann uns aber nicht veranlassen, den Tag der Nacht voranzurechnen, da wir einmal festgesetzt haben, daß wir von dem Orte ausgehen müssen, wo die gesetzliche Bestimmung anfang. Die Tage als die Zeit, wo die Sonne über dem Horizont steht (*נמי*), sind von Zin an zu rechnen; die Tage aber, als die Zeit, in welcher die Sonne sich um die Erde bewegt (*מרת* *לער*), müssen von Palästina an, also die Nacht vor dem Tage gezählt werden. Vergl. *Abrah.* b. *Chija*: *Sefer ha-Isbur* I, 9 (p. 24): „Wir finden, daß die Christen und Alle, die sich ihren Sitten anschließen, ihre Tage vom Sonnenaufgang rechnen und behaupten, daß der Tag zuerst komme und dann die Nacht; denn der Tag sei vorzüglicher als die Finsterniß und das vorzüglichere müsse vorangehen; ferner habe Gott zuerst das Licht geschaffen und damit alle seine

lassen. Die „achtzehn Stunden“ müssen also bei Bestimmung des siebenten Tages zu Grunde gelegt werden, weil zwischen Palästina, von wo die Benennung der Tage anfängt und (dem Standpunkt) der Sonne in dem Augenblicke, als man anfing, die Tage zu benennen, ein Zeitunterschied von sechs Stunden stattfindet. Und so hörte z. B. der Name Sabbat für den Tag, da die Sonne vom äußersten Westen an zu freisen begann und Adam von Palästina aus sie untergehen sah und für ihn der Sabbat begann, nicht auf, sich immer weiter zu verbreiten, bis sie nach achtzehn Stunden über seinem Haupte

וצריך שתהיה השמונה עשרה
שעות עקר בקריאת היום השביעי.
מפני שארץ ישראל שהיא מקום
התחלה לקריאת שמות הימים בינה
ובין השמש בעת שהוחל לקרא
בשם ששעות⁴ ואיננו להחמיר⁵
שם השבת על הדמיון על היום
אשר התחילה השמש לסבב מסוף
המערב וראה אותה אדם שוקע
והוא בארץ ישראל וקרא תחלה
השבת עד שהגיעה אל עומת

Schöpfungen beginnen lassen, und in der Weise seien dann die Tage und Nächte weiter gezählt worden. Darum heiße es auch: dir ist der Tag, dir die Nacht (Ps. 74, 16); Ein Tag strömt dem andern die Rede zu und eine Nacht verflündet der andern das Wissen (Ps. 19, 3); so wie hier der Tag vorangehe, so die Rede dem Wissen, denn kein Mensch wisse etwas, man habe es ihm denn gelehrt u. s. w.“ Derartige Ansichten, die von Abr. b. Chija a. a. O. (und ebenso von Israeli Jesod Olam II, 17) widerlegt werden, scheint der Autor auch vor Augen gehabt zu haben. Indes begann auch Ptolemäus, wie die Ägypter überhaupt, den Tag mit dem Morgen. Bdeler I, S. 100. 124. II, 473.

2) Nachdem durch diese Abschwefung festgestellt worden ist, daß die Tage von Palästina aus, und zwar vom Abend an zu zählen seien, kehrt der Autor wieder zu dem schon oben angeregten Thema, dem System von 18 Stunden zurück, und sucht dies zu erläutern. Zu dem Ende denkt er sich den sechsten Schöpfungstag gegen Sonnenuntergang die Lage Adam's, der in Palästina war, und betrachtet die stetige Fortwählung des Sabbats über den Erdbreis.

3) Statt *יום השביעי* hat Var. *יום השבוע*, was dem Original *יום השבוע* eher zu entsprechen scheint; so hat auch Israeli (Jesod Olam II, 17 p. 25 d), der diese Stelle anführt.

4) Var. *בעת תחלה קרא*.

5) Der Augenblick, wo man anfing die Tage mit Namen zu benennen (בשם לקרא versteht sich), ist derjenige, in welchem die Sonne am 6. Schöpfungstage für den in Palästina sich befindenden Adam unterging, wo also im Occident Mittag war (daß er nicht schon während des Tages selbst an eine Namengebung dachte, kommt daher, daß der erste Mensch vor der Nacht vom 6.—7. Tag nichts von einem anderen Zustande des Tages wußte, also zu einer Benennung des Tages d. h. zu einer Unterscheidung desselben von andern keinen Grund hatte). Dieser Zeitpunkt trat 6 Stunden später, als der (Freitag-)Mittag Palästina's ein, und daher sagt der Autor, es wäre in jenem Augenblicke (wo man anfing Tage zu benennen) zwischen Palästina (d. h. dem Culminiren der Sonne über Palästina) und der Sonne (dem Culminiren derselben über den Occident) ein Zeit- und Raum-)Unterschied von 6 Stunden gewesen. — Man hätte das Beispiel eben so gut vom 4. Schöpfungstage nehmen können, allein an diesem Tag war beim Nichtdasein von Menschen von keiner „Namengebung“ die Rede.

6) Wörtlich: „Es hörte nicht auf fortzubauern der Name Sabbat, bis nach 18 Stunden u. s. w.“ So aber enthalten diese Worte eine Unrichtigkeit, denn der Name Sabbat dauerte nicht bloß 18 Stunden vom Augenblick des Anfangs in Palästina fort, sondern $18 + 24 = 42$ Stunden. Denn nachdem in Palästina schon 18 Stunden Sabbat gewesen, fängt er erst in Zin an, und dauert dort noch 24 Stunden fort, so daß also 42 Stunden lang überhaupt eine Gegenb der Erde ist, wo Sabbat ist. — Auch auf diejenige Zeit, wo die ganze Erde Sabbat hat, kann jener Ausdruck keine Anwendung finden; denn diese dauert nur sechs Stunden, nämlich von Sabbat Mittag (in Palästina) bis zum Sabbatabende daselbst; während dieser sechs Stunden haben

stand, gerade als es in Zin Abend wurde und man dort den Sabbat begann. Dies ist aber die letzte Grenze der Benennung; denn was nach Zin kommt, wird ja benannt, in wiefern es östlich von dem Orte ist, von dem aus man die Tage beginnt. Man kann eben nicht der Annahme eines Ortes entgehen, der zugleich Anfang des Ostens und Ende des Westens ist; ein solcher Ort ist für Palästina der

ראשו אחר שמונה עשר שעות והיתה ערב לחלחל הצין ונקרא שם חלחל השבת¹ והיה סוף גדרו הקריאה מפני שמה שיש אחריו² אסנם נקרא בשווא מורח למקום שמסנו מחילים לימים ואין להמלט ממקום משחתה תהיה חלחל מורח

sogar die Bewohner von Zin, die doch am spätesten die Feier beginnen, schon Sabbat. — Man hat daher vor dem Worte זין noch קריאה zu ergänzen (אינה נ קריאה שם השבת), oder vielmehr זין nicht als Namen, sondern als Namengebung aufzufassen. Dies ergibt sich einerseits aus dem Ausdruck סוף גדרו הקריאה (bald hernach), und andererseits daraus, daß das Gesagte dann mit dem ganzen Systeme des Autors übereinstimmt. Denn die Namengebung des Sabbats dauert noch 18 Stunden nach der in Palästina fort.

1) Wenn es aus dem bisher Gesagten klar geworden ist, daß die Bewohner der Erde, je weiter sie sich von Palästina nach Westen hin entfernen, desto später den Sabbat und überhaupt alle Tageszeiten anfangen; daß also die Bewohner des Occident sechs Stunden, die Antipoden 12 Stunden, die Bewohner Zin's 18 Stunden später als die Palästinenser den Sabbat anfangen, so entsteht jetzt die Frage: Wie halten es diejenigen, welche zwischen Zin und Palästina wohnen? Geht man nämlich denselben Stufenang, den man von Palästina bis nach dem Occident, Antipoden, Zin beobachtet, weiter, so müssen — da die Tageszeiten für eine Entfernung von 15 Grad immer eine Stunde später eintreten ($360^\circ:15^\circ=24:1$) — diejenigen, welche z. B. 30 Grad westlich von Zin, also 60 Grad östlich von Palästina wohnen (E in obiger Figur), noch zwei Stunden später, als die in Zin, also 20 Stunden später als die in Palästina den Sabbat anfangen, und so immer weiter. Abgesehen davon, daß hiermit das System von achtzehn Stunden einführt, würden wir, immer weiter gehend, darauf hinauskommen, daß von zwei Menschen deren einer nur ein wenig westlicher (aber in Palästina z. B. A) als der andere (außerhalb Palästina z. B. F) wohnt, dieser den Sabbat schließt, während sein Nachbar ihn eben angefangen. Diesen Widerspruch mit dem gefunden Menschenverstande hat der Autor recht wohl gefühlt, und sucht ihm auf weiter zu erörternde Weise auszuweisen, aber ohne — wie uns scheint — daß es ihm gelungen ist. Mit Recht macht Israëli (Zefod Olam II, 15) auf das Ungenügende dieser Lösung aufmerksam, ohne aber eine bessere zu geben, da seine Darstellung sich darauf gründet, daß die untere Hälfte der Erdoberfläche unbewohnt sei. David Gans (Mechmad we Raim § 16), der davon schon mehr wußte als Israëli, verzweifelt daher an Lösung der Schwierigkeit, über die ihm auch die Gelehrten am Hofe Kaiser Rudolf II., denen er die Frage vorgelegt, nicht hinweghelfen konnten; in gleichem Sinne hat sich Dr. Creizenach (Jsr. Annalen 1840, No. 20) ausgesprochen.

2) Wörtlich: „Das was nach ihm (nach Zin; אחר = westlich) kommt, wird in der That benannt“ durch das was es (d. h. insofern es) östlich von dem Orte, von wo man die Tage anfängt (von Palästina).“ Also: der Landstrich zwischen Zin und Palästina kommt nicht in seiner Namengebung später als Zin, sondern er wird als östlich von Palästina liegend betrachtet, fängt also seine Tage früher an, als das westlicher liegende Palästina. So würden also die Bewohner von E ihren Sabbat vier Stunden früher als Palästina anfangen, so daß wenn in E Sabbatansfang ist, in Palästina erst Freitag Nachmittag 2 Uhr (nach unserer Rechnung) ist. Der Schwierigkeit, daß hiermit das „heilige Land“ den Vorzug des Anfangs verliere, sucht man dadurch zu entgehen, daß man den ganzen Quadranten von D bis A als Palästinisch betrachtet. Aber der in voriger Anmerkung berührte Widerspruch ist nicht gehoben, sondern nur von A nach D versetzt; denn ganz ebenso wie vorhin, müßten die Bewohner von G schon mit dem Sabbat fast zu Ende sein, wenn D ihn erst anfängt. Vergl. übrigens Mose Raimi Machar Ebofesch 15 b ff.

östlichste Theil der bewohnten Erde. Das ist nicht nur durch das Gesetz der Tora, sondern auch durch das Naturgesetz bedingt; denn es ist unmöglich, daß die Wochentage für die bewohnte Erde mit demselben Namen benannt werden, wenn wir nicht einen Ort festsetzen, von wo die Benennung anfängt, und zwar einen Mittellort, in der Art, daß nicht ein Theil östlich dem andern liege, sondern ein Theil muß absolut für Osten, ein anderer für Westen angesehen werden. Sonst können die Tage nicht überall mit einem bestimmten Namen benannt werden, da jeder Punkt des um die Mitte der Erde gelegten Kreises zugleich Osten und Westen wäre. Zin wäre Osten für Palästina und Westen für die untere Seite der Erde; diese Seite selbst Osten für Zin und Westen für den (äußersten) Westen; dieser wiederum Osten für die untere Seite der Erde und Westen für Palästina; weder Osten noch Westen wäre ein Anfang oder ein Ende und es gäbe keine bestimmten Namen für die Wochentage. Die von uns angegebene Ordnung aber giebt den Tagen bestimmte Namen und fängt von Palästina an. Freilich muß der Benennung mit einem Namen immer eine gewisse Breite zugestanden werden, da man doch nicht jeden einzelnen Punkt der Erde besonders betrachten

ואחרית מערבו והוא¹ לארץ ישראל תחלת הישוב ואין זה ברין החורה לבד אבל ברין הטבע גם כן כי לא יתכן שיהיו הימים השבועיים נקראים בשם אחד בעצמו לישוב כלו אלא אם נקבע מקום שיהיה תחלה לקריאה ומקום מתקרב² שלא יהיה קצחו מורה לקצחו אבל קצחו מורה גמור וקצחו מערב גמור ואם לאו לא תשלם לימים קריאה שם ידוע מפני שכל מקום מסבוב אמצע הארץ מורה ומערב יחד ותהיה הצין מורה לארץ ישראל ומערב לתחתית הארץ ותחתית הארץ מורה לצין ומערב למערב והמערב מורה לתחתית הארץ ומערב לארץ ישראל ואין מורה ואין מערב תחלה ולא סוף ולא שמות ידועים לימים והסדר נזכר נתן שמות ידועים לימים ותחילת מארץ ישראל³ אך

1) Wörtlich: „Man kann nicht entgehen (man kann nicht umhin), einen beide Merkmale in sich vereinigen den Ort anzunehmen, der Anfang seines Ostens und Ende seines Westens sei.“ — Dem in den beiden vorhergehenden Anmerkungen besprochenen Widerspruch glaubt der Autor dadurch zu entgehen, daß er auf dem Umfangskreise der Erde einen Punkt D annimmt, bis zu dem man von A aus einerseits (über E) den Osten, andererseits (über B und C) den Westen rechnet, so daß in dem Punkte D der Anfang des Ostens und das Ende des Westens zusammentreffen. Die Suffixa an מורו und מערבו sind auf den מקום מחילים zu beziehen. — Die in allen Ausgaben befindliche Lesart ואחרית מערבו haben wir auf Grund des arabischen Textes (ولا بد من موضع مشترك يكون لآخر غربه واوا شرقه) in ואחרית verואנדelt, wodurch die Schwierigkeit des gewöhnlichen Textes gehoben wird; eigentlich müßte es statt היה dann auch heißen: יהיה. Schon Moses Kimini (Maḥar Chobesch 15 b) vermuthet, daß hier zu lesen sei: תחלת מורו ואחרית מערבו.

2) Der Ausdruck מתקרב kann hier Schwierigkeit machen, da man mit der gewöhnlichen Bedeutung: „sich nähern“ nicht auskommt. Eigentlich correspondirt dieser Ausdruck mit dem obigen כשתהי (also ist Zin darunter zu verstehen, während der קריאה (Palästina ist), und dürfte der Begriff des Näheren (קרב) von den beiden von Palästina aus auf zwei verschiedenen Wegen (über E und B, C) nach Zin und in diesem Punkt D zusammentreffenden Linien hergenommen sein. Im Original heißt es: **מן מוֹעַם מִתְקָרֵב**, was auch nicht deutlicher ist. Kimini a. a. O. hat in der That כשתהי statt מתקרב.

3) In dieser Periode von ואין זה bis וואו setzt nun der Autor den Nutzen auseinander, den die Annahme eines solchen Mittellortes, wie Zin, bringen muß. Der Mittellort soll so beschaffen sein, daß von Palästina aus auf der einen Seite über E der Osten bis D gehe, auf der

kann. In Jerusalem selbst giebt es ja viele Osten und Westen; der Osten Zion's ist nicht der Osten des Tempels, indem ihre Gesichtskreise, streng genommen, wenn auch auf eine durch die Sinne nicht wahrnehmbare Weise, von einander verschieden sind; um wie viel mehr erst bei Damaskus und Jerusalem. Und doch müssen wir sagen, daß in Damaskus der

לקריאת השם רוחב על כל פנים¹
מפני שלא יתכן לזכור מקומות²
כל נקודה ונקודה מהארץ כי
בירושלם עצמה מזרחים ומערבים
רבים ושמונה ציון³ דרך משל איננו
מזרח בית המקדש ועגולי אפקיהם
נחלקים על דרך האמת אשר לא
ישגום החושים⁴ כל שכן דמשק

andern Seite über B und C der Westen. Auf diese Art ist man im Stande, den Wochentagen bestimmte Namen (שמות ידעיים) (اسماء محددة) zu geben, d. h. man ist im Stande zu jeder Zeit anzugeben, welcher Wochentag in diesem Augenblick in irgend einer Gegend der Erde ist. Daher ist der aufgestellte Satz über das Verhältniß Jin's zu Palästina nicht nur für die Beobachter der Tora (ברין התורה), im Wesen des Gesetzes ist die Notwendigkeit begründet, einen solchen Abschnitt anzunehmen), sondern für jeden, dem es daran liegt, den Wochentag zu bestimmen, wichtig und unentbehrlich. Vergl. die 1. Anmerk. dieses Paragr.

1) „Jedenfalls hat die Namengebung eine gewisse Breite“ d. h. man soll die Benennung mit einem bestimmten Namen (von Tageszeiten) immer für Dexter, die durch eine nicht zu große Entfernung von Ost nach West getrennt sind, gelten lassen. In dem Ausdruck: „Für Palästina geht jetzt die Sonne unter“ liegt insofern eine Unrichtigkeit, als sie in diesem Augenblick nur für einen gewissen Punkt Palästina's untergeht, während sie für andere (westlicher liegende Punkte) noch über dem Horizont steht, für andere (östlichere Punkte desselben Landes) schon unter den Horizont gesunken ist. Eben so wenig kann man, genau genommen, sagen: „die Sonne geht jetzt für Jerusalem unter;“ denn auch hier hat wieder jeder Punkt seinen besondern Untergang u. s. w. Natürlich kann, wo dieser Unterschied nicht so bedeutend ist, der Sprachgebrauch keine Rücksicht darauf nehmen.

2) Arab. تحصيل الافاق, eigentlich להוריק אפיקי; das arabische افق wird bald darauf durch אפיק wiedergegeben.

3) Der Berg Zion (fehlerhaft hat Fano צן) lag südwestlich vom Tempel, also war hier um etwas früher Morgen u. s. w. als dort.

4) Denkt man sich die Erde als eine vollkommene Kugel, zugleich befreit von den Unebenheiten, die Berge und Thäler hervorbringen (denn sowohl die bekannte Abplattung an den Polen, die Erhöhung am Aequator und sonstige Unebenheiten verschwinden fast gegen den Durchmesser der Erde); denkt man sich ferner in einem Punkte der Erdoberfläche ein Auge, das mit unbegrenzter Sehkraft überall hinschaut, so wird dieses Auge gerade die Oberfläche einer Halbkugel übersehen, und die Grenzen dessen, was das Auge sieht, werden die Peripherie eines (größten Kugel-)Kreises bilden. Diese Kreislinie heißt Horizont, Gesichtskreis, und zwar der wirkliche. Die Beschränktheit des menschlichen Auges aber, selbst des schärfsten, läßt auf einer ganz freien Umgebung einen im Verhältniß zur Erdoberfläche nur so kleinen Theil übersehen, daß dieser die in der Kugelgestalt begründete Wölbung verliert und zu einer ebenen Scheibe wird, deren Mittelpunkt der sehende Mensch ist, deren Peripherie der scheinbare Horizont genannt wird. Denkt man sich in beiden Fällen dicht neben dem einen Sehenden noch einen Sehenden, so ist natürlich der Horizont des zweiten ein anderer als der des ersten, da ja ein Kreis nicht zwei Mittelpunkte haben kann. So in der Vorstellung. In der That aber werden beide (mit gleicher Sehkraft) gleich weit sehen, da der Unterschied ihrer Horizonte (הפסקיהם) für den Sinn durchaus nicht wahrnehmbar ist.

Sabbat früher ist als in Jerusalem, in Jerusalem früher als in Aegypten. Also eine gewisse Breite ist zuzugeben; die Breite aber, durch welche sich Meridiane in der Benennung desselben Tages unterscheiden können, ist achtzehn Stunden, nicht weniger und nicht mehr. Wenn die Bewohner des einen Meridian's den Sabbat haben, sind andere schon aus dem Sabbat heraustrgetreten, und so ein Meridian nach dem andern, bis achtzehn Stunden von der Zeit an verflossen sind, wo die Benennung des Sabbat begonnen, d. h. bis die Sonne über Palästina culminirt und nun die Benennung von diesem Tage aufhört, indem kein Mensch mehr ist, der den Sabbat beginnt, sondern bald zur Benennung eines anderen Tages übergegangen wird. Daher heißt es (im Talmud): „Tritt der Neumond

מירושלם ואי אפשר שלא נאמר¹ ששבת דמשק קודם שבת ירושלם ושבת ירושלם קודם שבת מצרים² ועל כל פנים נודה ברוחב והרוחב אשר נחלקים בו הקטרים³ בקריאת יום בעצמו הוא שמונה עשרה שעות לא פחות ולא יותר⁴ קוראים אנשי הקטר הזה שבת וכבר יצאו אנשי קוטר אחר מן השבת⁵ קטר אחר קטר עד שתשלמנה⁶ שמונה עשרה שעות מן העת שהתחילה בו קריאת השבת עד שחיהיה השמש לעמת ראש ארץ ישראל ותסתלק הקריאה מהיום ההוא ולא יסאר אדם שיקרא היום ההוא שבת אבל מתחיל בקריאת שם אחר ועל כן

1) „es ist nicht möglich, daß wir nicht sagen“ d. h. wir müssen nothwendig sagen. Ueber diese und ähnliche Redensarten vergl. die Bemerkung Steinschneiders in Ez Chajim ed. Delitzsch addit. 180, 10.

2) Damask liegt östlicher als Jerusalem, dies östlicher als Aegypten.

3) Statt קטר (arab. قطر pl. قطار) hat Var. durchgängig גבול.

4) Der Sinn ist: Der Zeitunterschied (bedingt durch den Raumunterschied von Osten nach Westen), durch den zwei Meridiane sich von einander in der Bestimmung der Tageszeiten an demselben Tage unterscheiden, beträgt achtzehn Stunden, nicht mehr und nicht weniger. Diese beiden letzten Bestimmungen erschweren das Verständniß dieser Stelle auf doppelte Weise: 1) Der Zeitunterschied soll nicht weniger als achtzehn Stunden betragen? Aber zwischen Palästina und dem Decident beträgt er nur sechs, zwischen Palästina und den Antipoden nur zwölf u. s. w. Man entgeht dieser Schwierigkeit nur, wenn man unter רוחב die größte Entfernung versteht. — 2) Er soll nicht mehr als achtzehn Stunden betragen. Nun ist es wohl richtig, daß der Zeitunterschied zwischen A und D achtzehn Stunden beträgt, aber der größte Zeitunterschied beträgt mehr als achtzehn Stunden. Denn die Bewohner von E z. B. fangen ja vier Stunden früher als A, und zweiundzwanzig Stunden früher als D den Sabbat an. — So müßte man denn, um beide Ausdrücke nicht zu rechtfertigen, als שני הקטרים, die zwei Meridiane von A und D auffassen, dem aber das Folgende nicht zusagt, wo unbestimmt von Meridianen überhaupt gesprochen wird.

5) Hier muß nothwendig supplirt werden: השבת (ים) קריאת יום. Denn wie wäre es möglich, daß ein Meridian schon aus dem Sabbat selbst heraus wäre, während ein anderer ihn erst benennt (d. h. anfängt). Selbst wenn in Jin, dem letzten Grenzpunkt der Namensgebung, Sabbat benannt wird, sind ja diejenigen, die ihn zuerst benannt, also auch zuerst heraustrreten, noch im Sabbat. Die Supplirung von קריאת יום wird aber noch unterstützt durch das folgende הקריאה ההוא „die Namensgebung hört auf“, und ולא יסאר אדם שיקרא היום ההוא שבת „und es ist kein Mensch mehr übrig, der diesen Tag Sabbat benennt“, wobei wir auf die obige Bemerkung über קרא hinweisen. Vergl. jedoch unten bei ויליה יום.

6) עד שהשלמנה „so daß voll werden u. s. w.“

Sabbat aufgehört hat, bis nämlich die Sonne nach חמדי שטנה עשרה שעות אחרי
 einem Tage und einer Nacht über Palästina cul- שנפסקה קריאת מקום ההחלה

ha'-Radosch's auf, und behauptet, der Bestimmung des Kalenders von Seiten des palästinischen Obergerichtes entbehren zu können, da er selbst hinreichende Kenntnisse besitze, um den Kalender für die ganze גזרה zu bestimmen; wird aber von dem Vater des R. Simlai überführt, solche Kenntnisse nicht zu besitzen, indem er die Regel קודם חצות נולד nicht verstände. Die Erklärung dieser Formel erfuhr erst R. Sera, der nach Palästina gewandert war, und sie dann in Verbindung mit der andern Formel צריך שיהיה den Babyloniern zukommen ließ. Aber auch selbst diese Auflösung ist noch ein Räthsel für uns, über dessen Entzifferung die größten Talmudexpliker und jüdischen Astronomen mit einander streiten. Es sind im Ganzen vier Haupt-erklärungen älterer Lehrer über jene Stelle, die wir hier nur kurz andeuten, des Weiteren aber auf Moscato verweisen, der hier ungemein ausführlich ist. — Die erste Erklärung ist Raschi's, der sich auf den יסוד (wahrscheinlich ein astronomisches Werk) des R. Saabia Gaon beruft. Er erklärt צריך שיהיה so: der Tag gehört immer noch zu dem Monate, dem die vorhergehende Nacht angehörte. Wenn also der alte Mond am Abend zwischen dem 29. und 30. Tage gesehen wird (sollte wohl heißen: wenn der Molad am Vorabend des 30. Tages, nach völligem Ablauf des 29. eintritt; denn gegen den Neumond hin wird ja der Mond immer nur des Morgens gesehen, vergl. Tosafot zu d. St.) so gehört der 30. Tag noch zum alten Monat, und erst der 31. Tag ist der erste Tag des neuen. — Indes erhebt man mit Recht Bedenken gegen diese Erklärung, da es kaum denkbar, und meist gar nicht möglich ist, daß der Mond 6 Stunden nach dem Molad schon gesehen werden könne, wie denn überhaupt dieser Unterschied zwischen מולד und ראיה gewöhnlich 20–24 Stunden angenommen wird. (Vgl. indess die dritte Erklärung.) Auch beruht diese Erklärung auf der unmittelbar darauf folgenden Talmudstelle (gesprochen von demselben R. Sera im Namen R. Nachman's), nach welcher der Mond in Palästina 18 Stunden vor und 6 Stunden nach, in Babylon 6 Stunden vor und 18 Stunden nach dem Molad unsichtbar sein soll, und doch widerspricht diese Behauptung, wenn sie — wie bei Raschi und Maimuni (nach der zweiten Erklärung) geschieht — wörtlich aufgefaßt werden muß, so sehr allen gesunden Begriffen von Astronomie und Geographie, daß wir unmöglich glauben können, sie habe eine so wichtige Rolle im Kalenderwesen der Talmudisten, die doch wenigstens auf der Höhe ihrer Zeit standen, gespielt. Maimuni in §. Ribbush ha-Ḥofesch 1, 2 sagt ausdrücklich, der Mond sei um den Neumond 2 Tage lang unsichtbar, und überhaupt haben die späteren jüdischen Astronomen, von denen weiter die Rede sein wird, bei der Besprechung der Regel קודם חצות נולד auf diese erste Erklärung keine Rücksicht nehmen können.

Die andere nach dieser Auffassung mit der vorigen nicht zusammenhängende Formel erklärt Raschi nach dem einfachen Wortverstande so: „Wenn der Molad vor Mittag eintrete, so könne er noch gegen Abend vor Sonnenuntergang gesehen werden, sonst aber nicht, und so könne diese Regel nach R. Asche den Nutzen haben, die Zeugenaussagen über Sichtbarwerden des Mondes zu controliren. Wie Raschi, scheinen auch Elasar Kalir und Maimuni diese Talmudstelle aufgefaßt zu haben. Jener bezieht sich auf dieselbe im Piut חרש אבי כל מה הוה mit den Worten: וזה לשון שש האור להתאשש מזה משש כל עין יעש „Erglänzt der Neumond schon 6 Stunden, so ist seine Gestalt wahrzunehmen; weniger als sechs, ermattet jedes Auge“ und weiterhin: „der Neumond (des Monats Nisan Ex. 12, 2) fiel genau in den Mittag des 4. Tages, aber vor dem 30. Tage (מרוצה = Umlauf = Tag) (des Abar, nämlich ehe die Vornacht des 30. Tages, d. h. der 30. Tag begonnen) wurde er nicht auf den Straßen erkannt. — Von Maimuni werden im Commentar des R. Obadja zu §. Ribbush ha-Ḥofesch 7, 1 zwei Erklärungen angeführt. Nach der ersten (deren Ort nicht bezeichnet wird) stimmt Maimuni in Hinsicht des צריך שיהיה mit Raschi überein, jedoch

minirt; so wird der Mond in der Gegend, welche עד ששכה השמש לעומת ראש
in Beziehung auf Palästina äußerster Osten ist, am ארץ ישראל אחר יום ולילה
Sabbat gegen Abend sichtbar. (Dies stimmt mit

mit der schon bemerkten Correction; die andere Formel bekennet er nicht zu verstehen. Nach der zweiten, die aus dem kürzlich edirten Commentar Maimuni's zu Rosch ha-Schana entnommen, erklärt er beide Formeln ungefähr ebenso wie Raschi, ohne sich indeß die dagegen zu erhebenden Schwierigkeiten zu verhehlen und schließt וקשה לו האי מימרא טובא. Diese Bedenken werden nicht nur von Serachia ha-Levi (mit Bezug auf Raschi, vergl. unten die weitere Erklärung) sondern auch von Simon Duran (R. G. A. III, 215 vergl. dessen Reschet und Magen 19 b) und fast allen späteren Erklärern dieser Stelle getheilt; Kimini (a. a. O.) zieht überhaupt die Autorschaft Maim. an diesem Commentar in Zweifel.

Die zweite Erklärung jener Formel rührt von Hassan ha-Dajan (in Cordova um 970) her, angeführt von Abr. b. Chija (Sefer ha-Ibbur II, 7 p. 54) und Obadja zu Maim. R. ha-Ch. VII, 1. Demgemäß wäre die Formel נולד קדם הוצא so zu verstehen:tritt der Molad vor Mittag des äußersten Ostens ein, so wird der neue Mond im äußersten Westen am Ende des Tages gesehen. — Diese Erklärung wird von Isaaq b. Baruch (bei Abr. b. Ch. a. a. O.), von Isaaq Israeli und Obadja verworfen, dagegen von Abr. b. Chija und von Simon Duran (der aber nicht den Hassan nennt) RGA. III, 215. 216 acceptirt und weiter ausgeführt.

Die dritte Erklärung ist die, welche der bekannte Astronom R. Isaaq Israeli (o. 131) im Jesod Olam-IV, 7 ff. niedergelegt, und die vorausgesetzt, daß unter הוצא der Mittag zu verstehen ist (s. unten die letzte Erklärung) ohne Zweifel dem wahren Sinn jener Talmudstelle am nächsten kommt. Zum Verständniß derselben sind einige Vorbemerkungen nöthig. Die Länge des synodischen Monats, d. h. der Zeitunterschied zwischen einem Molad und dem andern bleibt sich nicht immer ganz gleich. Es läßt sich jedoch aus einer großen Anzahl von Monaten die durchschnittliche Länge eines Monats berechnen, z. B. wenn man die Zeit zwischen zwei Mondfinsternissen durch die Anzahl der dazwischen liegenden Monate dividirt. So fand der griechische Astronom Hipparch (130 v. Chr.) die mittlere Länge des synodischen Monats = 29 Tage 12 Stunden 44' 31/2'', welche genau mit der Annahme des Talmuds (Meg. 5 a), der sie = 29 Tage 12²⁹³/₁₀₈₀ Stunden setzt, übereinstimmt. Um also den Molad eines Monats zu wissen, braucht man nur die genannte Zahl zu dem Molad des vorhergegangenen Monats zu addiren; der erste Molad überhaupt traf den zweiten Schöpfungstag nach 5¹⁰⁴/₁₀₈₀ Stunden (ב'הרד), oder nach unserer Uhr in der Nacht vor Montag 11 Uhr 5 Minuten 20 Sekunden (Ridd. ha-Chodesch 6, 8). Nun trifft dieser mittlere Molad (מולד אמצעי) nicht immer mit dem wirklichen Molad (מולד אמיתי) zusammen, und um das Herbstäquinoccium tritt der wirkliche Molad um 13 Stunden früher ein, als der mittlere. Und doch suchte man es gern so einzurichten, daß der Mond noch an demselben Tage gesehen werden könne, auf den man Rosch ha-Chodesch setzte. Da nun angenommen ist, daß 20 Stunden nach dem wirklichen Molad der Mond erst gesehen werden könne, so kann, wenn die Rechnung ergibt, daß der mittlere Molad Tischi Nacht-mittag 1 Uhr, der wirkliche also 13 Stunden früher, d. h. 12 Uhr Mitternacht fällt, der neue Mond erst 20 Stunden nach dem letztgenannten Zeitpunkt, d. h. Abends 8 Uhr sichtbar werden, wenn er nicht schon untergegangen ist, da er bekanntlich die ersten Tage nach dem Neumond bald nach der Sonne untergeht. Aber wenn er auch noch sichtbar wäre, so hätte ja schon mit Einbruch der Nacht der folgende Tag begonnen, auf den nun Rosch ha-Chodesch gesetzt wird. Dies ist nach R. Isaaq Israeli's Meinung der קדם הוצא, und mit Recht stimmen ihm die späteren jüdischen Astronomen und Commentatoren des Riddusch ha-Chodesch bei. Diese Erklärung des נולד קדם הוצא giebt zugleich den Grund an für die zweite der fünf Ursachen, die eine Verlegung des Rosch ha-Schanafestes veranlassen (י). Wenn nämlich die Rechnung ergibt, daß der Molad Tischi später

als die 18. Stunde des 30. Einl d. h. nach Mittag fällt, so wird Rosch ha-Schana auf den folgenden Tag verlegt, weil der Mond am 30. doch nicht mehr gesehen werden kann (Kibbush ha-Chodesch 7, 2). Dies wäre nach der einzige Weg, auf dem Raschi's Meinung, daß der Mond 6 Stunden nach dem Molad gesehen werde, zu retten sein dürfte; aber freilich findet dieses nur bei Rosch ha-Schana statt, wo jener gedachte Unterschied zwischen wirklichem und mittlerem Molad eintritt, wie denn auch Israel selbst sagt, jene Regel הוא קורא נורא sei nur für Rosch ha-Schana gegeben worden. Hiermit ist nun auch das שיהא שבת ערב erklärt. Wenn ein Tag für Rosch ha-Chodesch erklärt werden soll, so muß schon die vorhergehende Nacht auch in diesen Monat eingeschlossen gewesen sein, d. h. der wirkliche Molad muß schon im Anfang dieser Nacht stattgefunden haben, damit der Mond den andern Tag bei Sonnenuntergang sichtbar werde. — Diese Auffassung bildet auch die wesentliche Grundlage zu den in Einzelheiten abweichenden Erklärungen des Jakob Koppel b. Samuel in Omei Salacha 22 b und des Simon b. Natan Balfsch im Raawah Kodesch zu Maim. f. R. ha-Ch. VII, 1.

Wir kommen jetzt zu der vierten Erklärung, nämlich derjenigen, welche unser Autor giebt, und die in engem Zusammenhange mit dem besprochenen „Systeme von achtzehn“ steht. Nach ihm ist der Sinn des הוא קורא נורא folgender: Tritt der Molad an irgend einem Tage, z. B. Sabbat vor Mittag Palästina's (שהיא מקום ההררי), wie es oben heißt, ein, so wird er, da nach der jetzigen Annahme 24 Stunden zwischen נורא und רמיה liegen, 24 Stunden nach jener Zeit sichtbar, aber nicht in Palästina, wo dann (Sonntag) Mittag ist, sondern in derjenigen Weltgegend, wo jetzt der Abend anfängt, und diese Weltgegend ist Zin. Als nämlich der Molad eintrat, war in Palästina z. B. 11½ Uhr Sabbat Vormittag, also in Zin Freitag Nachmittag 5½ Uhr; als der Mond anfang sichtbar zu werden, d. h. 24 Stunden nach dem Molad, war in Palästina Sonntag Mittag, und in Zin Sabbat Nachmittag 5½ Uhr, also כמך לשקרה חמה, nahe dem Untergang der Sonne (hier natürlich immer durchschnittlich auf 6 Uhr Abends gesetzt). So würde man also die elliptische Formel הוא קורא נורא ergänzend so zu übersetzen haben: Tritt der Neumond vor Mittag (in Palästina) ein, so ist es ausgemacht, daß er (in Zin) nahe dem Sonnenuntergang (des gleichnamigen Tages) gesehen wird. Hiermit hängt auf's innigste die Regel שיהא שבת ערב zusammen. Der Sinn dieser Regel ist: Man kann erst dann einen Tag für Rosch ha-Chodesch erklären, wenn schon die vorhergehende Nacht mit in diesen neuen Monat (vom Molad an gerechnet) eingeschlossen war. Wenn nun z. B. in Palästina Sabbat Vormittag 11½ Uhr der Molad eintritt, so wird dieser Tag für Rosch ha-Chodesch erklärt, obgleich die Palästinenser ja nur 6½ Stunde noch Tag haben; denn in einer Weltgegend (Zin) war auch schon die Vornacht des Sabbat mit in den neuen Monat eingeschlossen, weil dort erst Sabbatansfang war, als der Molad eintrat. Tritt aber der Molad erst Sabbat Nachmittag in Palästina ein (wo in Zin schon die Vornacht des Sabbat, also der Sabbat begonnen) so wird der Mond in Zin erst gesehen, wenn schon die Vornacht des Sonntags begonnen, also der Sabbat ganz abgelaufen ist und der Rosch ha-Chodesch fällt auf den Sonntag. — Diese Erklärung des הוא קורא נורא findet sich außer bei unserm Autor noch bei Serachia ha-Levi im Commentar zu Alfasi Rosch ha-Schana c. 1. Da Serachia sein Werk erst 1150, also 10 Jahre nach unserm Autor anfang; da er in Lüneburg lebte, derselben Stadt, wo Jehuda ibn Libbon den Rufari (1167) ins Hebräische übersehte, ja sogar mit diesem genauen Umgang pflegte (נחמא ר"י חתן ed. Steinschn. p. 73), so kann man mit Grund vermuten, daß Serachia unser Werk gekannt, obgleich er nur im Allgemeinen von ספרו spricht. — Gegen diese Erklärung haben Israeli und Esobi (bei Moscato zu d. St.), in neuerer Zeit Treizenach (Jbr. Ann. 1840 Nr. 20) begründete Einwendungen gemacht.

Eine Gruppe jüngerer Erklärer legt die Vermuthung zu Grunde, daß unter הוא nicht der Mittag (היום הזה), sondern die Mitternacht (הלילה הזה) verstanden werde. Um nicht nochmals zur weitläufigen Wiedergabe dieser Erklärungen genöthigt zu sein, verweisen wir auf Jonatan b. Josef: Jeschua be-Israel zu Maim. f. Ch. VII, 1. Levi b. Salomo: Bet-Levi p. 14 d (der aus des eben genannten Jonatan handschriftl. Werk שם שם dieselbe Erklärung geschöpft), Salomo

dem, was unsre Weisen sagen überein, daß „Nacht und Tag zum Monat gehören müssen“). Dann aber verschwindet der Name Sabbat gänzlich von der Erde und der erste Tag fängt an. Die Bewohner Palästina's sind dann schon aus dem Sabbat heraus und befinden sich in dem ersten Wochentage. Aber die Absicht ist ja auch nur die, daß der Name irgend eines Wochentages auf der ganzen Erde derselbe sei, so daß, wenn man Jemandem, der in Zin war, und einen Andern, der im Westen war, fragte: An welchem Tage habt ihr das Neujahrsfest begangen? beide sagen könnten: Am Sabbat (ז ב.), obgleich

והתחייב¹ להראות חירח למי שהיה בתחלת ארץ ישראל² בשבת בערב והסכים עסמה שאמרובוחינו שצריך לילה ויום מן החדש וכבר נסתלק שם השבת מן היישוב והחליל יום ראשון³ אף על פי⁴ שיושבי ארץ ישראל יצאו משם יום השבת ושבו בתוך יום ראשון כי אמנם הכונה השם⁵ השבועי הפושט בכל הישוב שיאמר למי שהיה בצין ולמי שהיה במערב באיזה יום קבעתם ראש השנה ואמרו יום השבת על הרמין

Chelm Markabet ha=Mishne zu Maim. a. a. O., Mose Mimini Nachar Chebosch 12b und David Sereb: Chason la=Moeb 51a ff., besonders auf die kurze und lichtvolle Darstellung Glommski's im Maggid 1864, Nr. 21. 45. 46. 1865 Nr. 28; die Einwendungen von Pineles (dasselbst) sind unbegründet.

Noch ist zu bemerken, daß Isaal Arama (Mebat Tizhat c. 37 p. 40a ed. Pressburg statt hat ל"ו שעות die von den Erklärern fast gar nicht beachtete Lesart שעות מיכסי כיהרא.

1) Statt והחליל, wie alle Ausgaben lesen, hat schon Caspe in Uebereinstimmung mit dem arabischen Texte ووجب, die richtige Lesart והתחייב, die auch wir angenommen haben.

2) Caspe bemerkt hierbei: וזה הלשון מעורבב מאוד ואין יכולת באדם לישבו ואולי טעות הוא נפל בכפלים כן היה ראוי לומר והתחייב להראות חירח למי שהיה בתחלת צין בשבת בערב או היה ראוי לומר והתחייב להראות חירח למי שהיה בתחלת א"י יום ראשון בערב ואם עכ"פ ירצה בעל ריבנו לטעון כנגדנו להעמיד מה שנמצא בכפר נפרשו כך והתחייב להראות חירח למי שהיה בתחלת א"י והוא הסך אשר הוא תחלה נקודת המורה הקדומה לארץ, ונראה שיש שם שעות וכו, ישראל Caspe's Bedenken gegen die Lesart der Ausgaben ist vollkommen begründet, und wird nicht nur durch eine Var., welche במורה statt בתחלה ließe, bestätigt, sondern der arabishe Text stimmt auch mit der ersten von ihm vorgeschlagenen Lesart لمن كان في اول الصين überein.

3) Die Worte וכבר נסתלק bis ראשון יום החליל schließen sich eng an בשבת בערב (daher wir die Worte והסכים in der Uebersetzung in Paranthese gesetzt). Denn von dem Augenblicke an, wo in Zin der Mond gesehen wird, d. h. nahe dem Sabbatausgang Zin's, fängt der Sabbat an gänzlich aufzuhören, da Zin immer die Tageszeiten am spätesten anfängt, also auch am spätesten verläßt.

4) Dieses אף על פי bezieht sich nicht auf das unmittelbar Vorhergehende, sondern vielmehr auf den der ganzen Ansicht zu machenden Einwurf, wie es recht sein könnte, daß die Einen, z. B. die Bewohner von Zin, ihren Feiertag erst anfangen, wenn die Andern, z. B. die Palästiner, denselben bald verlassen. Diesem wird entgegengesetzt, das Gesetz wolle nicht, daß der ganze Erdkreis irgend einen Feiertag innerhalb derselben 24 Stunden feiere, sondern daß er nur überall an demselben Wochentage (יום השבועי) begangen werde. Und dies ist auch der Fall. Denn wenn nach dem mehrgedachten Beispiele der Molab Tishri in Palästina Sabbat Vormittag 11½ Uhr eintritt, also Mosch ha=Schana auf diesen Sabbat fällt, so setzen auch die Bewohner des Westens, wo der Molab Sabbat Morgens 5½ Uhr, und die Antipoden, wo er gar schon in der Vornacht 11½, und endlich auch Zin, wo er Freitag Nachmittag 5½ Uhr eintritt, Mosch ha=Schana auf Sabbat.

5) Var. הים.

der eine von ihnen schon aus dem Feste herausgetreten war, als der andere noch darin war, je nach der Lage des Wohnortes zu Palästina: jedenfalls hatten sie doch das Fest an dem gleichbenannten Wochentage. — Also die Kenntniß der „Sabbate des Ewigen“ und „Feste des Ewigen“ hängt von dem Lande ab, welches „Besitz des Ewigen“ heißt. Hierzu kommt, daß es, wie du gelesen hast, genannt wird: „Sein heiliger Berg“ (Pf. 99, 9); „der Schemel seiner Füße“ (Pf. 99, 5); „das Thor des Himmels“ (1 Mos. 28, 17); daß „von Zion aus die Lehre gehe“ (Micha 4, 2). Wie sehr beiferten sich ferner die Patriarchen, darin zu wohnen, obgleich es sich noch in der Gewalt von Götzendienern befand; wie liebten sie es, daß sie auch ihre Gebeine dorthin bringen ließen, wie Jakob und Josef. Als Moses Bitte, es zu sehen, ihm abge schlagen wurde, war es für ihn eine Strafe, während es eine Gnadenbezeugung war, daß es ihm von der Spitze Pisga gezeigt wurde. Ja sogar andere Völker, Perser, Inder, Griechen haten, daß man in jenem allverehrten Tempel für sie opfere und bete; sie verwendeten Geld auf jenen Ort, obgleich sie, von dem wahrhaften Gesetz nicht aufgenommen, an anderen Gesetzen hingen. Wie sehr preist man auch jetzt noch das Land, obgleich jetzt nicht die Herrlichkeit Gottes sichtbar ist; alle Nationen wallfahrten dorthin und zeigen Verlangen danach, nur wir nicht, wegen unserer Verbannung und unseres Drudes. Was erst unsere Lehrer von den Vorzügen Palästina's gesagt haben, das hier aufzuzählen, würde zu weit führen.

21. Rufari. So lasse mich etwas von ihren Aussprüchen hören, was dir gerade beifällt.

22. Meister. Sie sagen unter Andern über

אף על פי שאחד מהם כבר היה יוצא מהמועד כשידיה האחד במועד כפי מקומוחם מארץ ישראל אבל בקריאת ימי השבוע היה להם המועד ביום אחד מעצמו והנה ידיעת שבתות ה' ומועדי ה' תלויה בארץ שהיא נחלת ה' עם מה שקראת מאשר נקראה הר קדשו והדום רגליו ושער השמים וכי מציון תצא תורה ומה שהיה מוריוח האבות לדור בה והיא בידי עובדי עבודה וזה והכספם לה והעלותם עצמותם אליה כיעקב ויוסף ותחנת משה לראותה ונמנעה ממנו והיה קצף והראתה לו מראש הפסגה והיה חסד² ומה שהיה מבקש האומות פרס והודו ויון וולחם להקריב עליהם ולהתפלל בעדם בבית ההוא הנכבד ומה שהוציאו ממנו על המקום ההוא ואם היו מחזיקים בחקים אחרים מפני שלא קבל אותם הנימוס האמתי ומה שהם מרוממים אותו עם העדר הראות השכינה עליו ושכל האומות חוגגים אליו ומחאיים לו וולחנו מפני גלותינו ולחצנו וממח שוכרו רבותינו ממעלתה יארך ספורו:

כ"א אמר הכחרי השמיעני קצת מה שידומן לך מדבריהם:

כ"ב אמר החבר כמה³ שאמרו

1) Nach dieser großen Episode kehrt der Autor wieder zu der Aufzählung der Vorzüge Palästina's in gesetzlicher Hinsicht zurück, und schließt sich, nachdem durch jene Episode die Wichtigkeit der Worte רדע כי וי' am Ende des § 18 bewiesen worden, an den von § 8 besprochenen Gegenstand wieder an.

2) Wenn Moses für das Vergehen bei dem „Gadertwasser“ dadurch gestraft wird, daß er nicht in das heilige Land einziehen darf, und wenn es als eine Gnadenbezeugung Gottes betrachtet wird, daß er ihm von der Spitze Pisga Palästina sehen läßt, so ist hiermit genugsam der hohe Rang und der große Werth Palästina's angedeutet. Vgl. Num. 20, 12, 27, 14. Deut. 3, 24—27, 34, 1.

3) Dieser Paragraph enthält eine Menge Belege aus dem Talmud für die so eben (Ende des § 20) ausgesprochene Behauptung, daß die jüdischen Lehrer stets Palästina hochgeschätzt, und mannigfache Vorrechte der Bewohner desselben vor denen anderer Länder erwähnt hätten. Diese Vorliebe für Palästina insinuirte sogar den Sprachgebrauch, beizufolge ארץ vorzugsweise das Land Palästina heißt (f. die Stellen bei Meland Palästina p. 31); im Gegensatz zu ארץ, den

diesen Gegenstand: „Alle führen hinauf nach Palästina, Niemand aber herab.“ Sie verurtheilen nämlich die Frau, die mit ihrem Manne nicht nach Palästina ziehen will, ohne die Verschreibung aus der Ehe zu treten, und umgekehrt muß der Mann, der seine Frau nicht nach Palästina begleiten will, sie entlassen und die Verschreibung auszahlen. Ferner heißt es: Man wohne immer lieber in Palästina, selbst in einer Stadt, deren Bewohner meist Heiden sind, als außerhalb Palästina's in einer Stadt, die meist von Israeliten bewohnt ist; denn wer in Palästina wohnt, hat gleichsam einen Gott, und wer außerhalb Palästina's wohnt, hat gleichsam keinen Gott, und so heiße es bei David: „Sie haben mich heute vertrieben, daß ich keinen Antheil habe am Besitz des Ewigen, und zu mir gesagt: Geh, diene fremden Göttern“ (1 Sam. 16, 19), womit gesagt ist, daß wer außerhalb Palästina's wohnt, gleichsam Götzen-dienst treibt. — Haben sie doch sogar in einem Schlusse vom Geringeren auf das Größere dem Lande Aegypten

בענין הזה הכל מעליק לארץ ישראל ואין הכל מורידין ודנו האשה שאינה רוצה לעלות עם בעלה לארץ ישראל שחצא שלא בכחובה והפכו והוא כאשר האיש אינו רוצה לעלות עם אשתו בארץ שיוציא ויתן כתובה² ואמרו לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה גוים ואל ידור בחוצה לארץ אפילו בעיר שרובה ישראל שכל הדר בארץ ישראל דומה לטי שיש לו אלוה וכל הדר בחוצה לארץ דומה לטי שאין לו אלוה וכן בדוד הוא אומר כי גרשוני היום מהסתחפ בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים לומר לך שכל הדר בחוצה לארץ כאלו עובד עבודה זרה³ וכבר שמו לארץ מצרים מעלה על

nicht palästinischen Bezirken, griechisch *αἱ ἔξω πόλεις* (Act. 26, 11): analog heißt Jerusalem *κατ' ἔξοχην* der Ort, *בָּקוּם*.

1) Mischna Ketubot 13, 11 (110b), wo es aber *מציאין* statt *מירין* heißt. Der Sinn ist: Alle gesetzlichen Bestimmungen vereinigen sich dahin, denjenigen zu begünstigen, der nach Palästina ziehen will. Die Mischna dehnt dieses Verhältniß von *ארץ* zu *ארץ* auch auf Jerusalem zu Palästina aus, und setzt dann diese begünstigenden Gesetze auseinander; letzteres geschieht auch in einer in der entsprechenden Gemara angeführten Boraitha, die unser Autor sogleich citirt. *מן הכל* = keiner.

2) Ketubot 110b werden die vier Fälle, wenn der Mann oder wenn die Frau nach Palästina ziehen oder Palästina verlassen will, in einer Boraitha auseinandergelegt, und in allen zu Gunsten des Theiles, der in Palästina bleiben will, entschieden. — Ketuba ist eine Verschreibung von 200 oder 100 Sus (jenes für eine Jungfrau, dies für eine Witwe oder Geschiedene), welche die Frau von ihrem Manne, wenn er sie verstoßt, oder von dessen Erben, wenn er stirbt, zu fordern hat. Diese Einrichtung, welche Sabb. 14b dem Simeon ben Schetach (80 v. Chr.) zugeschrieben wird, hatte vorzüglich den Zweck, der Willkür der Ehemänner in Verstoßung ihrer Gattinnen eine Schranke zu setzen (Baba Kamma 89a), und besteht der Form nach noch bis heute. — Uebrigens ist zu bemerken, daß Tosaf. Ketub. 110b jene Boraitha als für unsere Zeit aufgehoben und nicht mehr anwendbar betrachtet, weil die Reise nach Palästina mit zu vielen Gefahren verbunden sei und der Aufenthalt daselbst zu vielen gesetzlichen Handlungen verpflichte, die wir nicht mehr recht beobachten können.

3) Auch dieses ganze Stück findet sich, aber mit einigen Abweichungen und Erweiterungen Ketub. 110b. Vergl. Nachman. Gen. 24, 3. Lev. 18, 25. — Daß übrigens nicht alle Talmudisten diese Ansicht theilten, ergibt sich daraus, daß bekanntlich die angesehensten derselben in Babylon wohnten, ohne sich ein Gewissen daraus zu machen. Ja, R. Jehuda (bar Jecheskel), der Schüler Rab's und Samuel's, wollte mit Berufung auf Jerem. 27, 22 den R. Sera (so heißt es Ketub. 110b. 111a, Sabb. 41a; von R. Papa wird es erzählt Ber. 24b) gar nicht erlauben, nach Palästina zu wandern, und erst nach einem langen Disput erlangte der letztere seinen Zweck. (Vergl. die in voriger Anmerk. citirte Talmudstelle und Ketubot 112b unten). Derselbe R. Jehuda

einen Vorzug vor andern Ländern eingeräumt, indem sie sagten: Wenn schon Aegypten, mit Beziehung auf welches der Bund geschlossen worden, verboten ist, um wie viel mehr andere Länder. Ferner: Wer in Palästina begraben ist, ist gleichsam unter dem Altar begraben. Sie rühmten denjenigen, der in dem Lande gestorben, mehr als denjenigen, der nach dem Tode dorthin gebracht wird, indem sie sagen:

שאר הארצות האחרות מקל וחומר ואמרו ומה מצרים שנכרתה עליה ברית אסור שאר ארצות לא כל שכן¹ ואמרו כל הקבור בא"י כאלו קבור תחת המזבח² ומשבחים מי שמת בה יותר ממי שנשוא אליה מה ממה שאמרו אינו דומה קולטתו מהיים לקולטתו אחר מיתה³ אבל

sagt ausdrücklich (Ketub. 111a) „wer in Babylon wohnt, ist so, wie der in Palästina wohnt.“ Als Beweis dient Zech. 2, 11.

1) Obgleich auch Ketub. 112a gesagt wird, Aegypten sei das vorzüglichste aller Länder, so bezieht sich unser Autor doch offenbar auf eine Stelle im Sifri zu Sot. 48b, die ihm aber in einem andern Texte vorgelegen haben muß, oder von ihm mißverstanden worden ist. Es heißt nämlich dort: מנן אמילו סוס אחד והוא בטל כרי הוא שיתור את העם למצרים ת"ל רק לא ירבה לו סוסים ולא ישוב והלא אחת דברים ק"ו ומה מצרים שהברית דרחה עליה עכירה מחוררתם לשם שאר ארצות שאין הברית כרחה עליהם על אחת דברים ק"ו. „Woher ist es erwiesen, daß auch Ein Pferd, wenn es unnötig ist, das Volk nach Aegypten zurückführen kann?“ Aus der Stelle: „Er vermehre nicht seine Pferde, und führe nicht zurück das Volk nach Aegypten“ (Deut. 17, 16 welches Gesetz nicht die zum Kriegsdienste und sonstigen Arbeiten nöthigen Pferde verbietet Sanh. 21b); läßt sich aber nicht so schließen: „Wenn nach Aegypten, auf das der Bund geschlossen ist, die Sünde die Israeliten bringen kann, wie viel leichter nach den andern Ländern, auf die kein Bund geschlossen ist?“ — Deut. 28, 68 droht nämlich Gott den Israeliten, daß er sie, wenn sie in Sündhaftigkeit versanken, trotz seines (Ex. 14, 13) gegebenen Versprechens (das ist der מצרים על הכרחה) nach Aegypten zurückführen würde. Nun schließt der Sifri so: „Wenn schon nach Aegypten die Israeliten durch ihre Sündhaftigkeit verbannt werden können, obgleich Gott ihnen versprochen, daß sie nie die Aegypter wieder sehen sollten, wie viel leichter könnten sie nach den übrigen Ländern geworfen werden, wo nicht einmal ein solches Versprechen besteht.“ — Einen Beweis, daß diese Erklärung die richtige sei, liefert die Parallelfelle in der Pesikta turtarta: מנן שאלילו סוס אחד ותוא בטל כראוי הוא ששיב את העם מצרימה ת"ל לא ירבה ולא ישיב והלא ק"ו ומה אם מצרים שאמר ה"קבה לא תסיפון לשוב בדרך הזה עוד הרי מצרימה ת"ל לא ירבה ולא ישיב ומה ק"ו עננם שנאמר והשיבך ה' מצרים באניות בדרך אשר אמרתי לא תסיפון עוד לראותה. השיבם ע"י עננם שנאמר והשיבך ה' מצרים באניות בדרך אשר אמרתי לא תסיפון עוד לראותה. Vergl. auch Jalkut 913. — Ganz anders faßt unser Autor die Stelle auf. Er schließt folgendermaßen: Der Bund Gottes mit Israel, daß er ihnen das Land Palästina geben wollte, hat auch Beziehung auf Aegypten, indem dieses in gewisser Hinsicht mit zu Palästina gehört (vergl. oben § 14 S. 100 Anmerk. 2 und doch ist es verboten, dort zu wohnen (Ex. 14, 13. Deut. 17, 16. 28, 68 vergl. Maim. S. Melachim 5); wie viel mehr ist es verboten, in andern Ländern zu wohnen. — Der Widerspruch, der darin liegt, daß es verboten sei, in einem Lande zu wohnen, das gleichsam einen Theil des gelobten Landes ausmache, löst R. Israel dahin, daß das Verbot nur so lange bestesse, bis Aegypten von einem jüdischen Könige erobert sei; von da an würde Aegypten ganz dieselben Rechte, wie Palästina selbst genießen; vergl. Maim. a. a. O.

2) Ausspruch des R. Anan, eines Zeitgenossen Rab's und Samuel's, der Schüler des R. Jehuda ha-Raboch. Ketubot 111a. — Ibn-Efra zu Gen. 23, 19 להודיע זאת הפרשה להודיע לנוכח וזאת הפרשה להודיע לנוכח מעלה ארץ ישראל על כל הארצות לחיים ולמחים.

3) Im Zusammenhange heißt diese Stelle (Ketubot 111a): Ulla war gewohnt, nach Palästina zu wandern; als er nun außerhalb Palästina's gestorben war, und man es dem R. Eliezer sagte, so rief er aus: „O Ulla, auf unreinem Boden starbst Du“ (Amos 7, 17). Man sagte ihm: „Ein Sarg kömmt an“. „Es ist etwas anderes“, antwortete er, „wenn es ihn lebend, als wenn es ihn todt aufnimmt“. Sinn: Der Einfluß des heiligen Landes kann sich auf den in ihm

Etwas anderes ist es, wenn es ihn im Leben als wenn es im Tode umfaßt. Ja sie sagten sogar, daß derjenige, der darin wohnen konnte, aber es nicht that, nach dem Tode nicht dahin gebracht werden dürfe; denn, sagen sie, in eurem Leben „hieltet ihr meinen Besitz für einen Greuel“ und nach eurem Tode „kommt ihr und verunreinigt mein Land“ (Jerem. 2, 7). Daher auch die Strenge des R. Chanina, der, als man ihn fragte, ob es Jemandem erlaubt sei, Palästina zu verlassen, um die Frau seines Bruders in Lewiratshehe zu nehmen, sagte; Sein Bruder heirathete eine Heidin; gepriefen sei Gott, der ihn ausgerottet, und er will ihm noch nachfolgen? Sie verboten einem Fremden Grundeigenthum zu verkaufen, verboten die Balken eines Hauses zu verkaufen oder es wüßt stehen zu lassen. Ferner sagten sie: „Geldstrafen können nur vom Gericht in Palästina aufgelegt werden“, kein Knecht braucht Palästina zu verlassen“ u. dergl. mehr. Ferner: „Die Luft Palästina's macht weise“. Ja

אמרו כמי שדית יכול לדור בה ולא דה בה שאסור לשאת אותו אליה לאחר מותו שאמרו בחייכם ונחלתו שמתם לחובעו ובקיתחכם ותבאו ותטמאו את ארצי¹ והיה מקפדת הדי חנינא כאשר שאלו אותו אם מותר שילך פלוני לחוצה לארץ שייבא אשת אחיו שאמר אחיו נשא גייה ברוך המקום שעקרו והוא יחד אחיו² ושאמרו מכירה קרקע לנכרי³ ושאמרו מכירה קרית הבית⁴ והניחו חרב⁵ ושאמרו אין דנין דיני קנסות אלא בארץ ישראל⁶ ושלא יצא העבד לחוצה לארץ⁷ וחולת זה היבנה ועוד אמרו אורא דא"י מחכים⁸ ומארחכם אותה אמרו

Sterbenden, also beim Leben schon dort Gewesenen wohlthätiger äußern, als auf den, der erst nach dem Tode hingebacht wird.

1) S. Ketubot 12, 3 מחוץ לארץ באות ארונות שהן באיסטון ראו ארונות שהן באות מחוץ לארץ 3. Ketubot 12, 3 א"ר בר קריא לר' אלעזר מה העוילין אלו אני קרא עליהם ונחלתו שמתם לחובעו בחייכם ותבאו ותטמאו את ארצי במיתחכם „Sabbī Sohn Karja und R. Elasar fuhren in einem Rahne (איסמרון = στεῖρα?)“; da sahen sie Sürge, welche von außerhalb nach Palästina gebracht wurden; hierauf sagte R. b. Karja zu R. Elasar: Was nützt es diesen? Ich rufe über sie: „„Mein Erbtheil hieltet ihr für einen Greuel in eurem Leben, und kommt und verunreinigt es in eurem Tode;““ vergl. Hagafot Maimuniot zu S. Melachim 5.

2) Gleichfalls ohne wesentliche Abweichung Ketubot 111 a.

3) Maimuni S. Aftum 10, 3. 4 (nach Aboda fara 21 a) אין מוכרין להם בתים ושרות בארץ ישראל (nach Aboda fara 21 a) ובסוריא מוכרין להם בתים אבל לא שרות ומשכרין להם בתים בארץ ישראל אף במקום שהתירו להשכיר לא לבית דירה החירו מפני שהוא מכנס לתוכה עבודת כו"ם ונאמר לא תביא חובעו אל ביתך וכי

4) Ein solches Verbot findet sich nirgends im Talmud. R. Israel vermutet daher, es sei dier statt קומה zu lesen, was aber einen gezwungenen Ausdruck gäbe, und sich von dem in voriger Anmerkung gebachten Verbote fast nicht unterscheidet.

5) Auch dieses Verbot, ein Haus wüßt stehen zu lassen, läßt sich nicht im Talmud nachweisen. R. Israel glaubt, der Autor beziehe sich auf Baba lamma 79 b, wo es heißt: בהמה אין מנדיקין בהמה. משום ישוב א"י שמכעיר את השדות: וכו' דקה בארץ ישראל.

6) Sanh. 31 b לא דיני קנסות א"י. Indeß ist das nach Maim. Sanhebrin 1 nur dann der Fall, wenn die Richter keine Semicha in Palästina erhalten haben. Haben sie diese erhalten, so können sie überall Geldstrafen auslegen.

7) Mischna Gittin 4, 6. (43 b) המוכר עבדו לעכו"ם או לה"ל יצא בן חורין. Vgl. Sifri Deut. 23, 16.

8) Ausspruch R. Sera's Baba batra 158 b. Vergl. Rinschi Ps. 87, 3: כי הישוב נתלק לשבעה: חלקים ובחלק האמצעי היא ירושלים והיא באמצע הישוב לפיכך אירם טוב וממוסך מכל האוירים לבריות הנגן. „Der bewohnte Erdbreis wird in sieben Theile (Climate s. S. 64) getheilt, in deren mittelftem Jerusalem liegt, das gerade die Mitte des Erdbreises einnimmt (s. oben S. 106 Anmerk. 1); daher ist seine Luft gut, und gemischt aus allen Lüften, körperlich und geistig stärkend. Vergl. IV, 17.

recht, daß edle Seelen sich dorthin sehnten, um dort Läuterung zu finden. Ähnliches begegnet uns ja bei den Wohnsitzigen der Propheten und Frommen, um wie viel mehr bei jenem Lande, „dem Thor des Himmels.“ Und in der That stimmen ja hierin alle Bekenntnisse überein. Die Christen sagen, daß dort sich die Seelen versammeln und von dort zum Himmel aufsteigen; die Ismaeliten sagen, es sei der Ort, von wo die Propheten zum Himmel gestiegen, und es sei die Stelle des Weltgerichts. Kurz, für Alle hat es eine Bedeutung und ist das Ziel von Wallfahrten. Daher finde ich, daß dein Büden und dein Verbeugen nach ihm hin Heuchelei oder ein gedankenloser Gebrauch ist. Ja, eure Ahnen wohnten dort lieber als in ihrem Geburtslande, sie wollten

הדין שתכספנה הנפשות היקרות ותזכנה בה כאשר יקרה אותנו במקומות הנביאים והחסידים כל שכן היא שהיא שער השמים וכבר הסכימו כל האומות על זה הנוצרים אומרים שהנפשות נקבצות אליה ומסנה מעלין אותן אל השמים¹ והישמעאלים אומרים כי היא מקום עליית הנביאים אל השמים ושהיא מקום מעמד יום הדין² והוא לכל מקום כונה וחג³ אני רואה שהשתחוויתך וכריעתך נגדה⁴ חונף או מנהג מבדלי כוונה וכבר היו אבותיכם הראשונים בוחרים לדור בה יותר מכל מקומות מולדתם

Landes rechnen (II, 14. S. 100 Anmerk. 3), oder dem Autor überhaupt die runde Summe 900 zu Gute halten. Keinenfalls kann man aber mit Brecher jene Zahl 900 auf die Zeit beider Tempel beziehen, und also die Periode von Josua bis Salomo ausschließen. Denn es wird ja nur gesagt, daß die Schechina auf dem ganzen Lande ruhte, und warum sollte der Autor die Zeit des zweiten Tempels, die fast keine Propheten mehr hatte, der von Josua bis Salomo vorzählen, die an Propheten und Wundern so reich war. Noch mehr! unten (II, 56) schließt der Autor diese vor-salomonische Zeit sogar mit unter den Ausdruck שני דברים ein, indem er sagt, die vollständige Ausübung der Tora habe während der zwei Tempel 1500 Jahre gedauert.

1) Dies findet sich nicht deutlich im N. T. ausgesprochen. Vielleicht bezieht sich der Autor auf die Beschreibung des neuen Jerusalem Offenb. Joh. Cap. 21.

2) Vergl. Reland de religione mohammed p. 55 n. und unten IV, 10.

3) Vergl. Reland de religione mohammed p. 55 n. und unten IV, 10.
3) Es ist hier nicht in der alt-hebräischen Bedeutung: Fest, sondern in der von dem arabischen **ع** auf das neuhebräische חג „wallfahrten“ übertragenen: Wallfahrt aufzufassen. Schon

oben (S. 120) hatte der Autor darauf angespielt, daß sogar heidnische Könige und Völker den Tempel in Jerusalem ehrten, beschenkten und dort für sich opfern und beten ließen. Nach Esra 6, 3 ff. 7, 6 ff. ließen die persischen Könige Darjaveš (Darius Hystaspis) und Artachšast (Artaxerxes Longimanus) den zurückkehrenden Juden Alles, was zum Tempelbau und Opferdienst nöthig war, verabreichen, und ersterer befiehlt sogar (6, 16), daß für ihn dort gebetet werde. Ein Ähnliches erzählt von Cyrus und demselben Darius Jos. Antiq. XI, 1, 3. 3, 1. Ebenso ließ Ptolemäus Philadelphus (nach Joseph. Antiq. XII, 2, 7—11), derselbe, welcher die Uebersetzung der LXX veranstaltet haben soll, dem Hohenpriester Eleazar große Geschenke für den Tempel zu Jerusalem zukommen. Auch davon, daß heidnische Könige in Jerusalem opfern ließen, finden sich Beispiele in der Geschichte, wie von Alexander dem Großen (Jos. Antiq. XI, 8, 5), dem syrischen Feldherrn Heliodor 2 Makkab. 3, 32, Agrippa (Jos. Antiq. XVI, 2, 1), Vitellius (XVIII, 5, 3) u. s. w. Vergl. auch Gittin 56 a und überhaupt Meor Enajim c. 51. Alle diese und ihnen ähnliche Aufmerksamkeiten, die man dem heiligen Lande zukommen läßt, sind unter כנה mit inbegriffen.

4) Bezüglich auf den bekannten, und bis heute noch fortbestehenden Gebrauch, sich bei dem Gebet nach Palästina zu wenden, angedeutet schon 1 Kön. 8, 48, bestimmt ausgesprochen Dan. 6, 11

Herz ist wach“ — er bezeichnet die Verbannung mit Schlaf und das wache Herz mit der unter ihnen fortbauenden Prophetie. — „Horch, mein Geliebter klopft“ Gott ruft ihn zur Rückkehr — „Mein Haupt ist voll Thau“ — der Gottesgeist, der aus dem Schatten des Tempels heraustritt. Die Worte: „Ich habe ausgezogen meinen Rod“ beziehen sich dann auf ihre Sanftmütigkeit bei der Rückkehr und „mein Geliebter streckt seine Hand durch die Oeffnung“ (Hoheslied 5, 2—4) auf Esra, der gleich Nehemia und den Propheten in sie drang, zurückzukehren, bis ein Theil, obgleich nur ungern, zurückkehrte und klagte: „Es wankt die Kraft des Lastträgers“ (Nehemia 4, 4). — Daher erging es ihnen nach der Gefinnung des Herzens und ihre Zustände blieben verflümmert, wie sie selbst es waren. Der göttliche Geist ruht nun einmal auf Jeglichem, je nachdem er sich dazu anstellt; wenn wenig, wenig; wenn viel, viel. Ja, hätten wir uns dem göttlichen Geiste gegenüber vollen Herzens und williger Seele gezeigt, so hätten wir von ihm erlangt, was unsere Väter in Aegypten erlangt haben. In der That sind unser Reden: „Blicket euch vor seinem heiligen Berge“ (Ps. 99, 9), „Blicket euch vor dem Schemel seiner Füße“ (Ps. 99, 5), der zurückführt seinen Wohnsitz nach Zion“ u. dgl. nur das Geplauder eines Staates, da wir nicht denken, was wir hierbei aussprechen, ganz wie du gesagt hast, König von Rufar.

25. Rufari. Das genügt mir für diesen Gegenstand. Ich wünsche jetzt, daß du mir Manches, was ich in Betreff der Opfer gelesen und was für den

אני ישנה ולבי ער כנה הגלות בשניה והלב הער החסרת הנבואה ביניהם קול דודי דופק קריאת האלהים לשוב שראשי נמלא טל על חשכינה שיצאה מצללי המקדש ומה שאמר פשטחי את כחנתי על עצלותם לשוב דודי שלח ידו מן החור על עורא שהיה פוצר בהם ונחמיה וחנניאים עד שהודו קצתם לשוב הודאה בלתי גמורה ואמרו כשל כח הסבל ונתן להם כמצפון¹ לבם ובאו הענינים מקוצרים מפני קצורם כי הענין האלהי אינו חל על האיש אלא כפי הודמנתו לו אם מעט מעט ואם הרבה הרבה ואלו היינו מודמנים לקראת אלהי אבותינו כלבב שלם וכנפש חפצה היינו פוגעים סמנו מה שפגעו אבותינו בסצרים ואין דבורנו השתחוו להר קדשו והשתחוו להרם רגליו והמחזור שכינתו לציון² וזולת זה אלא כמצפון³ הורויר והדומה לו שאין אחרנו חושבים על מה שנאמר בזה וזולתו כאשר אמרת מלך כור:

כ"ה אמר הכוזרי יספיק⁴ לי זה בענין הזה וארצה עתה שתקרב לי מה שקראחיו בקרבנות ממה

דמכא דלא יכול לאתקרא משנתיה וקל רוחא דקורשא מוהרא להון על יד נביאיא והות עירא יתרון סדמון לבחון ענה (Gott) Nach allen diesen Dingen sündigten die Israelfitten und übergab sie der Hand Nebuladnezar's, Königs von Babel, und dieser führte sie in die Verbannung, und sie glichen im Exil einem schlafenden Manne, der nicht vom Schlafe erwachen kann, und die Stimme des heiligen Geistes ermunterte sie durch die Propheten und erweckte sie aus dem Schlaf ihres Herzens; da hub an der Herr der Welt, und so sprach er: Kehre zurück in Buße“ u. f. w.

1) Die Exbitionen haben במצפון. Wir haben die Lesart der Var. aufgenommen.

2) Der Schluß der 17. Spruchformel in der תפלה י"ה, der übrigens jünger ist, als die Spruchformel selbst, indem diese zum größten Theil älter als das Exil ist, der Schluß aber dasselbe voraussetzt. In der That war statt dessen früher der Schluß נעבוד כיראה לבוד täglich gebräuchlich. Siehe die Stellen bei Zunz G. B. S. 368 n. b.

3) Sehr starke Parallelen zu dem, was von § 15 an besprochen worden, finden sich bei unserem Autor in der ersten Hälfte des vierten Theils von § 4—24.

Verstand schwer annehmbar erscheint, erklärt: z. B. daß es heißt: „Mein Opfer, mein Brod, zu meinen Feuern, mein angenehmer Geruch“ (4 Mos. 28, 2), daß also von den Opfern gesagt wird, sie seien das Opfer Gottes, sein Brod, sein Geruch.

שיקשה על השכל ממה שאמר אח
קרבני לחמי לאשי ריח ניוחיו ואמר
על הקרבנות כי הם קרבן ה' ולחמו
וריתו:¹
כ"ו אמר החבר² מה שאמר

26. Meister. Der Zusatz „zu meinen Feuern“

1) Der Ausdruck נחם רי hat, als eine zu starke Versinnlichung des Göttlichen, gleich anderen anthropopathischen Ausdrücken der heiligen Schrift schon frühzeitig zur bedeutsamen Umschreibung und Umgehung aufgefordert. Im Allgemeinen hat man darunter das Wohlgefallen Gottes an den Opfern verstanden (Dnk. Gen. 8, וקביל ה' בקרואו ית קורבנה זל רק הטעם שקבל הקדוש וישיר לפני באדם חלה לרחות השם כמיה ולא אובל כי בן קרבא אשר חלב ובזבחו יאכלו והטעם שקבל הקדוש וישיר לפני באדם חלה לרחות השם כמיה ולא אובל כי בן קרבא אשר חלב ובזבחו יאכלו). Ibn-ʿEzra Gen. 8, 21 מליה לא היה להם שמחה ולא אוכל כי בן קרבא אשר חלב ובזבחו יאכלו והטעם שקבל הקדוש וישיר לפני באדם חלה לרחות השם כמיה ולא אובל כי בן קרבא אשר חלב ובזבחו יאכלו). Vergl. Wohlen zur Genesis S. 96. Insofern bedurfte es auch bei unserem Autor nicht einer weiteren Besprechung dieses Gegenstandes, da der Kufari schon oben II, 1—6 die richtige Ansicht über dergleichen Ausdrücke bekommen. Indess bemerkt er diese Frage des Kufari, um zu einem für ihn höchst wichtigen Gegenstande, nämlich zu dem Opferdienste, überzugehen und das Verhältnis desselben zu dem israelitischen Volke auseinander zu setzen. Jene Idee, welche wie ein rother Faden sich durch das ganze System unseres Autors hindurchzieht, die Idee, daß das Volk Gottes (סגולה) in dem innigsten Zusammenhange mit dem göttlichen Wesen stehe, aber nur unter gewissen Bedingungen dieser Zusammenhang mit Gott (דבקת בענין אליהו) in glänzenden Resultaten (Propheetie, Wunder u. dergl.) zur Erscheinung kommen könne, läßt ihn auch den Opferdienst in ganz anderem Lichte erblicken, als er von einem andern Standpunkt aus erscheinen mochte. Sowie, um jenes hohe Ziel zu erreichen, nicht nur das Volk selbst eine gewisse Befähigung dazu haben, sondern auch eben dies Volk in einem dazu befähigten Lande wohnen mußte — Punkte, mit denen sich der zweite Abschnitt von § 6 an beschäftigte — so gehört endlich als dritte Hauptbedingung noch dazu, daß das Volk in dem Lande gewisse, von Gott befohlene Handlungen ausübte, welche die Schlüsselsteine zu dem göttlichen Bau bilden. Diese Handlungen sind die im Pentateuch enthaltenen Ge- und Verbote, und als deren Mittelpunkt und Kern der Opferdienst. Denn durch diesen wurde es offenbar, ob Alles sich im richtigen Verhältnisse befand, und ob die so vielen einzelnen Glieder sich zu einem organischen Ganzen verbunden hätten; offenbar wurde es aber durch das göttliche Feuer, das sich auf die Opfer herabließ (ראה הנפילה לדבריו יה'). vergl. oben II, 14. S. 100 Anmerk. 5.). Daher jene Verbindung des Wortes רי mit dem Worte „mit meinen Feuern“, d. h. den durch Gottes Wort entstandenen (wonach פשׁון von אשׁ abzuleiten wäre). Dies ist die schmale Brücke, auf der unser Autor von den Anthropopathien להמי נחמוי, רי נחמוי zur hohen Bedeutung des Opferdienstes übergeht.

2) Der mosaische Opfercultus selbst in seiner anerkannten Götlichkeit, in seiner bis auf die kleinsten Einzelheiten durchgeführten Consequenz hat von den ältesten Zeiten an die Gemüther der jüdischen und christlichen Kirchenlehrer und Religionsphilosophen eifrig beschäftigt. Wir verweisen auf die größeren Werke eines Spencer (de legg. hebr. dissert. II, de ratione et origine sacrificiorum), Joh. Meyer (Tract. de tempor. sacr. et festis Hebr. p. 112—135), G. L. Bauer (Nehrbuch der gottesdienstlichen Verfassung der alten Hebräer. Ab. I, S. 80—314), Joh. Jahn (Bibl. Archäol. Th. III, S. 365—422), Steudel (Vorlesungen über die Theologie des A. T. Berlin 1840, S. 296—333) und theilen die Resultate dieser Forscher in gedrängter Kürze mit, um das Verhältniß unseres Autors zu denselben in das gehörige Licht zu setzen. Im Allgemeinen haben sich über den Opfercultus zwei Hauptansichten geltend gemacht. Die eine betrachtet das Opfer als ein von dem Menschen ausgegangenes Mittel, dem göttlichen Wesen seine Dankbarkeit zu bezeigen, es um Gnade, um Schutz anzusehen u. dergl., und die Beibehaltung der Opfer im mosaischen Gesetz als eine Condescendenz, die Gott den Israeliten wegen der heidnischen Gebräuche, in denen sie aufgewachsen waren, gewährte. Diese Meinung wird dadurch bekräftigt, daß nach den

gleich alle Schwierigkeiten aus. Er meint nämlich, לאשי משר כל קשה הוא אומר, כי הקרבן ההוא והלחם וריח הניחוח, daß jenes Opfer, das Brod und der angenehme Geruch,

biblischen Erzählungen schon lange vor der Gesetzgebung Opfer gebracht wurden (Abel, Cain, Noah, Abraham), und unterstützt durch das häufige Anklampfen der Propheten gegen den Opferdienst an sich. — Zu dieser Ansicht bekunnt sich der größte Theil der Kirchenväter, Justinus Martyr, Origenes, Tertullianus, Chrysostomus, Theoboretus, Cyrillus, Epiphantus, Hieronymus, Procopius, deren Worte von Spencer a. a. O. angeführt werden; ferner R. Levi (Baj. Rab. R. 22 f. 164 a. לפי שהי ישראל לחשים אחר עין במצרים והיו מביאים קרבניהם לשעירים ודכתיב ולא יכחו עוד והיו מקריבים קרבניהם באיסור במל וזרעיות באות עליהם אמר הק"ב יהי מקריבים לפני בכל עת קרבנותיהם במהל מועד והן גם כשיבדו על הקרבנות לא צוה להם שיקריבו אלא D. Kimchi (Jerem. 7, 23. נפרשים מעין והם נצלים אדם כי יקריב), Maimuni (More III, 32) und Abarbanel (Einleitung zu Leviticus). — Hingegen betrachten Philo (de sacrificiis Abeli et Caini, de victimis) und die Schriftsteller des R. T. (Hebr. 9, 1 ff.) die Opfer und den ganzen mosaischen Cultus als Sinnbilder, Symbole, Typen des Weltalls, des Himmelsreichs u. dergl. Ihnen stimmen bei R. Nehemia (Sallut מורי Col. 419. אהל מועד שעשה משה במדבר כנגד משה בראשית יריעות כנגד שמים וארץ וגו' und fast alle späteren jüdischen Theologen, als Ibn-Esra, R. Ahron ha-Levi, R. L. b. Gerson, R. Moses ben Nachman, R. Moses Hyles; vergl. besonders R. Bachji Ex. 25, 9 und die Schlußworte Mendelssohn's zu seinem Commentar zu Exod. Nicht minder fand unter christlichen Theologen diese Meinung Beifall, und sind unter Vielen hier vornämlich Deyling (observ. sacrae de typis proprie dictis et innatis), Lundius (die alten jüdischen Heiligtümer), Wagners (Alterth. S. 138), J. D. Michaelis (Entwurf der typischen Gottesgelahrtheit 1763), Blasche (neue Aufklärung über die mosaische Theologie 1789), Holud (das A. T. im R. T. 1836), Bähr (Symbolik des mosaischen Opfercultus, Leipzig 1840. Vergl. A. Z. b. Zuberthums 1841 die Anzeige darüber) zu nennen. — Wenn als das wesentliche Unterscheidungsmerkmal beider Ansichten der Ursprung derselben aufzufassen ist, der bei der ersten menschlich und von Gott nur gebildet, bei der zweiten göttlich ist, so sieht man leicht, daß unser Autor der zweiten Klasse zugerechnet werden muß. Aber auch insofern ist er kein Typolog, denn er symbolisirt nicht, d. h. er glaubt nicht, daß die einzelnen Bestandtheile des Cultus hingestellt seien, um die Bestandtheile irgend eines andern Ganzen im Reiche des Geistigen oder des Sinnlichen zu bezeichnen; sie entsprechen dem, womit er sie vergleicht, nur a posteriori, gleichsam zufällig. Man wird dies um so leichter einsehen, wenn man dem Gedankengange des Autors im folgenden Paragraphen nachgeht. Nachdem er in den ersten Zeilen desselben seine Ansicht über den Opfercultus hingestellt (s. oben), so findet er, da es sich um Erklärung derselben handelt, als nächstliegend die Vergleichung der Einrichtung des Stiftszeltes mit dem menschlichen Organismus. Wie dieser aus unzähligen kleinen Theilen besteht, deren jeder einzelne oder auch mehrere zusammen, ein Lobtes, Unbrauchbares sind, die aber gehörig mit einander verbunden nicht mehr zusammengefeßt sondern ein Ganzes sind, und zwar ein Ganzes, das befähigt ist, eine denkende Seele (נפש מדברית) in sich aufzunehmen, so waren auch die einzelnen Geräthe des Stiftszeltes eben weiter nichts als Geräthe, aber so wie es aufgerichtet war und „Moses die Arbeit vollendet hatte, da bedeckte die Wolke das Stiftszelt und die Herrlichkeit des Ewigen füllte das Mischkan“ (Exod. 40, 34. 35). Wie es im menschlichen Organismus wichtige und minder wichtige, höhere und niedrigere Organe giebt, deren jedem sein bestimmtes Geschäft angewiesen ist; wie die niedern Organe, obgleich den höhern dienlich, eben nur dadurch sich erhalten, daß sie den höhern dienlich sind, so ist auch bei dem Stiftszelte das Verhältniß der höheren zu den niederen Geräthen und Betriachtungen. Wie endlich im menschlichen Organismus es ein Organ giebt, um das sich Alles dreht und von dem unbedingt das Leben des Ganzen abhängt (das Herz), so bei dem Stiftszelte die Bundeslade. Und so sieht sich der Autor veranlaßt, nachdem er die menschlichen Organe selber besprochen hat, immer tiefer in die Vergleichung einzugehen, und jedes Organ des einen jedem Organ des andern gegenüber zu stellen, und siehe da — Alles trifft so schön zusammen, daß man leicht glauben

die Gott zugeschrieben werden, zu „seinen Feuern“ gehören, d. h. zu dem Feuer, das auf Gottes Wort entstand und das die Opfer verzehrte, während die Priester das Uebrige aßen. Die Absicht ist die, eine solche Ordnung zu treffen, daß der König sich auf eine geistige, nicht in einer sinnlichen Weise darauf niederließe. Nimm als Gleichniß des göttlichen Geistes die vernünftige Seele an, die sich in den negativ-animalischen Körper niederläßt. Wenn seine vegetativen Elemente in gehörigem Verhältniß und seine höheren und niederen Kräfte so geordnet sind, daß sie sich für eine höhere Stufe als die animalische eignen, so ist

אשר הם מיוחדים אלי אמנם הם לאשי ר"ל האש הנפעלת לדרבו יח' אשר טאכלה הקרבנות ואחר כן יאכלו הכהנים שאר חלקה והכונה בזה חקן הסדר כדי שיחול בו המלך חול גדולה לא חול מקום ושום² דמיון הענין האלהי הנפש המדברת החלה בגוף טבעי בהמי כאשר נשחוו טבעיו ונסדרו כחציו העליונים והתחתונים³ סודר נכון

könnte, der Schöpfer des Stiftszeltes habe es ganz nach dem Muster des Menschen gebaut; eine Schlussfolge, vor der sich zu verwahren unser Autor nicht verfehlt, im Gegentheil seine Abneigung gegen vergleichende Deutungen, wie sonst auch häufig, ausdrückt. Arama: Atebat Nizchal c. 57 sucht die Deutung zu widerlegen.

1) והנפלה אש א' ist das göttliche Feuer, das sich auf die Opfer herabließ, wenn sie Gott gefällig waren. Siehe oben II, 14.

2) שום ist Imper. Hiermit fängt die Vergleichung des Kultus mit dem menschlichen Organismus an, wobei man dem Verf. die Gerechtigkeit widerfahren lassen muß, daß er seine Ansichten von dem menschlichen Organismus auf eine für den Standpunkt seiner Zeit höchst befriedigende Art auseinander gesetzt hat. Er behauptet mit Recht, daß nur bei gleichmäßigem Stande der höheren und niederen organischen Kräfte sich jenes Gleichmaß im Körper finde, welches die ungetrübte Herrschaft des Geistes, als König im menschlichen Organismus bebingt. Werde jene Ordnung gestört, dann verliere auch der Geist an Reinheit und Klarheit. Er kennt ferner schon den Anteil des Magens und der Leber an der Verdauung, steht also über der Galenischen Ansicht, die von der Leber den Ursprung aller Venen ableitet. Ferner kennt er den Gang des im Verdauungsapparat bereiteten Speiseflastes (Chylus) nach dem Herzen, um sich dort mit dem Blute zu vermischen; so weiß er, daß die Nutrition der einzelnen Theile im ganzen Körper vom Blute, das zu ihnen strömt, abhängt, ja daß auch die Digestionsapparate selbst auf diese Weise ernährt werden. Aus der Blutbildung durch den Chylus, der in dem Darmkanal bereitet wird, leitet er den Zusammenhang zwischen dem Herzen einerseits und dem Magen, der Leber und den andern Verdauungsorganen andererseits her. Ueber die Bedeutung und Function der thierischen Secretionsorgane als Reinigungsapparate des Körpers von überflüssigen Stoffen, ebenso über den Nutzen der Extremitäten als Bewegungs- und Vertheidigungsorgane, und endlich über die Bedeutung der Sinneswerkzeuge als Mittel, die äußeren Erscheinungen wahrzunehmen und den Zustand unseres Körpers zu erkennen, spricht sich unser Verf. ziemlich klar aus, und wir hätten nur noch zu bemerken, daß er dadurch, daß er dem Herzen vorzugsweise den Sitz der Lebenskraft vindicirt und von ihm selbst die Thätigkeit des Gehirns abhängig macht, sich als Anhänger der Sämrörthopathologie deutlich zu erkennen giebt (כי הים הוא הגוף), und er darin einen zu seiner Zeit allgemein verbreiteten Fehler theilt, der erst im vergangenen Jahrhundert erkannt worden ist.

3) Unter lebenden Körpern versteht man solche, die nicht bloß den allgemeinen physischen Kräften, als der Schwere, Theilbarkeit, Attraktion u. s. w. unterworfen sind, sondern die auch noch eine besondere Grundkraft (גוף החיים) besitzen, durch die sie die Erscheinungen der Entwicklung, des Wachstums, der Reizbarkeit, der Fortpflanzung und der Vergänglichkeit hervorbringen (vergl. I, 33. S. 38). Die allgemeinen Erscheinungen, welche Pflanzen und Thieren gemeinschaftlich sind, nennt man organische, und sie dienen vermöge der Stoffaufnahme,

er würdig, daß der König Verstand sich auf ihn niederlasse, ihn zu unterweisen, zu leiten und sich ihm zuzugesellen, so lange diese Ordnung besteht, während er mit Aufhebung dieser Ordnung sofort entweicht. Der Unwissende glaubt nun, der Verstand bedürfe der Speise, des Trankes, des Athemholens, weil er sieht, daß der Verstand bleibt, wenn diese Dinge bleiben, dagegen entweicht, wenn sie fehlen; was doch nicht so ist. So ist es mit dem göttlichen Geiste. Er thut Allen wohl, sucht für Alle das Gute, und wenn das Verhältniß so geordnet und eingerichtet ist, daß der Mensch für seine Leitung empfänglich ist, so weigert er sich nicht, auf ihn niederzusenken Licht und Weisheit und Erkenntniß. Wird die Ordnung gestört, so ist er für dies Licht unempänglich und dieses geht verloren. Der göttliche Geist selbst ist zu erhaben, als daß ihn eine Veränderung oder ein Schaden treffen könnte durch irgend einen Theil in der gottesdienstlichen Ordnung, als Dienstverrichtung, Opfer, Räucherwerk, Gesänge, Essen und Trinken und alles dies in höchster Reinheit und Heiligkeit. Und wenn es davon heißt: „Dienst des Ewigen“ (4 Mos. 8, 11), „Brod deines Gottes“ (3 Mos. 21, 8), so sind alle diese Ausdrücke nur Bezeichnungen für sein Wohlgefallen an der guten Ordnung im Volke und in der Priesterschaft, und daß er ihr Opfer — bildlich gesprochen — annimmt, und daß er auf ihnen ruht, ihnen zur Ehre. Er selbst ist aber zu erhaben und

לענין יותר נעלה מענין הבהמות היה ראוי שיחול מלך השכל אצלו להורות אותו ולישרו ולהחזקו אצלו כל עת אשר ישאר הסדר ההוא וכאשר יפסד הסדר יפסד ממנו ודומה לכסיל כי השכל צריך למאכל ולמשחה ולריח¹ בעבור שרואה אותו כי הוא מחזיר בהחמדה נפרד בהפרדם ואינו כן וכן² הענין האלהי מטיב לכל רוצה הטוב לכל ובעת שיסודר דבר ויכון לקבל הנהגתו לא יסנע ממנו לאצול עליו אור וחכמה ודעת וכאשר יפסד סדרו לא יקבל האור ההוא ויהיה הפסדו והחלפה הענין האלהי מהשיג אותו שני או הפסד בכל³ מה שיש בסדר עבודה מהעבודה והקרבנות והקטורה והזבחים והמאכל והמשחה על חכמת הטהרה והקדושה נאמר⁴ בהם עבודה ה' ולחם אלהיך וולחי זה והכל כנוי לרצונו בסדר הטוב באומה והכהנים וקבולו מנחתם על דרך הדמיון וחולו⁵ אצלם לכבוד

Ernährung, Athmung und Zeugung (vergl. I, 31) bloß zur Erhaltung des Individuums und der Gattung. Außer diesen organischen Eigenschaften treffen wir bei den thierischen Körpern noch zwei andere Grundkräfte an, nämlich die Fähigkeit sich willkürlich zu bewegen, und das Vermögen, Reize zu empfangen und darauf zu reagiren. Diese beiden Momente nennen wir animalische Eigenschaften, weil sie nur an dem den Thieren zukommenden Gewebe von Muskeln und Nerven vorkommen; der menschliche Organismus aber schließt nicht nur alle diese drei Richtungen (physische, organische, animalische) in sich ein, sondern erhebt sich auch noch über alle irdischen Geschöpfe durch das höhere Erkenntnißvermögen (המשכלה I, 35), Willensfreiheit und Vernunft. Demnach bezeichnet unser Autor mit כוח החיות die genannten physischen und organischen Eigenschaften des Körpers und mit כוח הליבניו die animalischen Grundkräfte, und versteht unter מלך השכל das hauptsächlich dem Menschen zukommende Erkenntnißvermögen.

1) Soll hier vielleicht unter ריח nicht bloß Geruch, sondern überhaupt Lust, Athem verstanden oder ריח statt ריח gelesen werden? Moscato's Erklärung כבוד ריח נאמר scheint zu gezwungen.

2) Statt וכן haben die Ausgaben אכן.

3) Var. וכל.

4) עד שנאמר.

5) Die beiden Verbalia כבולו וחולו kann man entweder als mitabhängig von כנוי, also coordinirt mit לרצונו, oder selbstständig auffassen, und sagen: Sein Annehmen ihrer Opfer ist auf bildliche Weise und sein Nutzen bei ihnen als die Ehre, die er ihnen erzeugt, zu verstehen.

heilig, als daß er einen Genuß von ihrem Essen und Trinken hätte; vielmehr dienen diese ihrem Leben selbst. So wird durch den Magen und die Leber die Verdauung bewerkstelligt; der feinere Saft wird durch das Herz bereitet, und der feinste Saft durch den Geist, und auf diese Weise nicht nur Herz und Geist und Gehirn, sondern auch eben die Verdauungswerkzeuge und die übrigen Glieder mittelst der durch Arterien, Sehnen, Adern zu ihnen gehenden Kräfte gestärkt. Mit einem Wort: Die Mischung

להם והוא נעלה ונקדש מן ההנאה במאכלם ובמשתיהם אך מאכלם לנפשותם כמו שעכול האצמוסא והכבד כאשר היה נתקן¹ ואחר כן יתקן הצלול ממנו בלב והצלול שבצלול ברוח יתקן² הלב והרוח והמוח במזון שהוא ויחזקו גם כן כלי העכול ושאר האיברים ברוחות ההולכות אחריהם מן הדפקים והעצבים והורידים³ וכללו של

1) Da der thierische Organismus vom Augenblick seiner ersten Bildung an bis zum letzten seines Daseins unendlich viele Veränderungen und Verluste erleidet, denen er nur durch beständige Erneuerungen seiner elementaren Bestandtheile Trotz bietet, so ist es nothwendig, daß er gewisse Materien (Luft, Feuchtigkeit, Wärme) immerwährend, und Ersatzstoffe oder Nahrungsmittel von Zeit zu Zeit aus der Außenwelt in sein Inneres aufnehme. Diese Stoffe müssen, um in seine Substanz überzugehen, eine gewisse Veränderung erleiden, welche Ähnlichkeit mit dem chemischen Prozeß des Kochens hat (concoquere, verdauen). Man nennt diesen Vorgang im Allgemeinen Assimilation, und versteht unter Verdauung die Vereitung eines Saftes, Chylus, aus den Speisen. Die für diesen Verdauungsprozeß bestimmten Organe sind, wie unser Verf. richtig bemerkt, der Magen und die Leber. Der Magen dient dazu, die im Munde gekauten und eingespeichelten Nahrungsmittel mittelst des in ihm enthaltenen Magensaftes in Chymus (Nahrungsbrei) zu verwandeln. Die Leber trägt durch die in ihr bereitete Galle also mittelbar zur Verdauung bei, indem letztere als Reizmittel wirkend den Darmkanal zur gesteigerten Bewegung und vermehrten Absorption des Darmsaftes (succus entericus) veranlaßt. Hierdurch wird das Nahrungsmittel nicht nur aufgelöst und erweicht, sondern es wird auch mit thierischen Stoffen besonderer Art vermischt, worauf die Ausziehung des eigentlich ernährenden Saftes geschieht. Der letztere sammelt sich in eigenen Lymphgefäßen und Saugadern an, steigt in einem besondern Kanale, Speisefaströhre, zur Brusthöhle, wo er in der Lunge durch den Zutritt des atmosphärischen Sauerstoffs seine rothe Farbe erhält, und mündet dann sofort in die rechte Herzkammer, um nun als Blut durch den Körper zu rollen und die einzelnen Theile zu ernähren. Da dem Autor die Circulation des Blutes unbekannt war, so mußte ihm natürlich dieser letzte wichtige Punkt entgehen, und wenn er auch weiß, daß das Blut das Ernährende ist, so müssen doch, um die Ernährung aller Theile, wozu keine festbaren Gefäße führen, man (Vgl. Munt: Le Guide I, p. 355 Anm.) zu Hilfe genommen werden, denen dies Amt anvertrant ist.

2) יתקן muß beidemale, da es nothwendig passiv ist, entweder יתקן (analog mit נתקן) oder mit ausgelassener mater lectionis יתקן (analog mit יתקן) gelesen werden.

3) Diese Namen von Gefäßen des menschlichen Organismus lassen sich nicht ganz treffend und bestimmt wiedergeben, weil die Begriffe der mittelalterlichen Physiologen und Anatomen noch über Alles verwirrt waren, und Manches verschmolzen, was heute getrennt werden muß; nur Etymologie und Dialektvergleichung können hier einen Lichtstrahl abgeben. רפס, die Abspender, sind die Arterien oder Pulsadern; ebenso heißt im arabischen رفس arteria von رفس schlagen. Bekanntlich ist es das Geschäft der Arterien, das vom Herzen durch die Venen ausgeflossene Blut nach demselben zurückzuführen; aber bevor man vom Blutumlaufe wußte, hielt man dieselben für leer, und für die Gänge von رוח, den ernährenden Kräften. — וידים schon im Talmud häufig, arab. وید, sind die Blutadern, Venen; offenbar abgeleitet von ויד = יד, nach Euphorj von ויד, Rose,

und den ausströmenden Dampf im Gleichgewicht erhalten werde. So bedarf es, um das von den Speisen Uebriggebliebene hinwegzuschaffen, Organe mit abstoßender Kraft, Organe des Auswurfs und des Urins. Alles das, was wir genannt, bildet also den Körper. Nun bedarf es auch der Bewegung des Körpers von einem Ort zum andern, um das zu suchen, was man braucht und das zu fliehen, was schaden könnte; bedarf solcher Glieder, die etwas bringen und etwas abstoßen; d. h. Hände und Füße; bedarf Rathgeber, die angeben, was man fürchten, was man wünschen sollte; die da wissen, was gewesen, die aufzeichnen und merken, was vergangen, damit man in Zukunft vor dergleichen sich fürchte oder es erhoffe; also es bedarf äußerer und innerer Sinne, deren Sitz der Kopf durch Hilfe und Vermittelung des Herzens ist. Der ganze Körper ist also so geordnet, daß Alles auf die Regierung des Herzens zurückgeht; denn dies ist das erste Lager der Seele; eine Verbindung derselben mit dem Gehirn ist nur eine sekundäre, durch das Herz vermittelte. — Ganz so ist auch die Ordnung des göttlichen Lebens, gemäß dem, was Josua sagte: „daran sollt ihr erkennen, daß ein lebendiger Gott in eurer Mitte ist“ (Jos. 3, 10). Das Feuer entstand durch den Willen Gottes, wenn er Wohlgefallen am Volke hatte, und diente als Zeichen der Aufnahme ihrer Spenden und Gaben; denn das Feuer ist der feinste und höchste von allen Körpern unter der Mondspähre. Der Ort, an dem es haftete,

למיתר החוה לעבודת הנשימה לחשוט מוג הלב באויר הנכנס והעשן היוצא¹ והוצרך לבקר מותר המוונות² אל כלים מכוח דוחות וכלי היציאה והשחן והיה הגוף מכל אשר זכרנו והוצרך אל העתקה הגוף ממקום למקום לבקשת מה שצריך אליו ולכרות ממנו שיוקחה וכלים שיביאו אליו וידחו מעליו והוצרך אל ידים ורגלים והוצרך אל יועצים מתרים במה שירא ממנו ויקוה אותו וידעים מה שהיה כותבים ומזכירים מה שעבר להודיע מכמהו לעתיד ולקוותו והוצרך אל החושים הנראים והנסתרים והיה הראש מחניהם בעזרת הלב והמשכחו³ והיה הגוף כלו מסודר אחר שב אל הנהגת הלב אשר הוא מחנה הראשון לנפש ואם תחול במוח הוא חול שני במצוץ הלב וכן נסדר החיות האלהי כאשר אמר יהושע בואת תרעון כי אל חי בקרבכם נפעלה האש בחפץ האלהים ברצונו באומה והיתה אות קבל מנחתם וחשודתם⁴ כי האש הוא הדק והנעלה מכל אשר תחת גלגל הירק

1) Bei der Respiration findet eine abwechselnde Thätigkeit statt, die wir Ein- und Ausathmen, inspiratio und expiratio nennen. Bei der erstern tritt die zur Fortdauer des Lebens notwendige atmosphärische Luft (אוויר) durch Nase, Rethlopf und Luftröhre in die Brust, dient zur Entmischung und Verwandlung des venösen schwarzen in arterielles, hellrothes Blut, und kehrt mit den ausgeschiedenen Luftstoffen (Kohlenstoff, Stickstoff, Wasserstoff) getrennt aus den Lungen durch Luftröhre, Rethlopf und Nase beim Ausathmen als Fumus (אש) wieder heraus. Die älteren Physiologen (seit Aristoteles) indeß glaubten, der Athmungsprozeß diene dazu, die thierische Wärme, vorzüglich des Herzens, abzukühlen.

2) Um die unbrauchbaren Stoffe aus dem Körper zu entfernen, besitzt der thierische Organismus einen eigenen Apparat von Secretions- und Excretionsorganen. Zu diesen Stoffen gehören alle diejenigen, welche das Blut, um sich in seiner gehörigen Qualität zu erhalten, absetzt und aus dem Körper abschafft, wie Urin, Schweiß u. s. w.

3) Unter den Sinnen versteht man im Allgemeinen Organe, welche das Vermögen besitzen, die äußern Erscheinungen wahrzunehmen, zu erkennen, und uns von dem Eindruck zu unterrichten, welche die Außenwelt auf uns macht. Daß der Verfasser den Mittelpunkt des Empfindungsvermögens in das Herz verlegt, ist schon oben besprochen worden. S. 130 Anm. 2.

4) Moscato führt eine Lesart an, welches dem מוח zu coordiniren wäre: והיה וחשודתם: „Es war ein Zeichen — und eine Antwort für sie“.

war das Fett der Opferstücke, der Dampf derselben, der Dampf der Wolke des Räucherwerks und der Dole, wie es denn die Art des Feuers ist, daß es sich nur an Fett, Fettigkeit und Del anschließt, gleichwie die Lebenswärme sich mit dem feinsten Saft, dem Blute, verbindet. Nun gab Gott Vorschriften über den Brandopferaltar, den Räucheraltar, den Leuchter, ferner über die Brandopfer, das Räucherwerk, das Leuchtlöl und das Salböl. Der Brandopferaltar hat die Bestimmung, daß an ihm das sichtbare Feuer zur Erscheinung komme, der goldene Altar ist für ein leichteres, feineres Feuer; am Leuchter sollte das Licht der Weisheit und der Erkenntniß haften, am Tisch die irdischen Güter; wie unsere Lehrer sagen: „Wer weise werden will, wende sich nach Sünden, wer reich, nach Norden.“ Alle diese Dinge stehen im Dienst der Lade und der Cherubim, welche die Stelle des Herzens und der darüber schwebenden Lunge einnehmen. Nun bedürfen sie aber noch anderer Geräte und Diener, z. B. Becken mit Gestell, Zangen, Pfannen, Schüsseln, Löffel, Schalen, Löffel, Gabeln und so weiter. Es war auch ein Raum nöthig, der alles dies umschließt, also Wohnung, Zelt mit seiner Decke, und um Alles zu wahren, den Vorhof der Wohnung mit seinen Geräthen. Dann brachte man Träger für alles dies, und dazu wählte Gott die Söhne Levi, die ihm Nächsten, besonders seit

טהגופות והיה מקום חולה שומן¹ חלבי הקרבנות ועתה ועתה עני הקטורת והשמים בדרך האש אשר איננה נחלית כי אם כחלב בשומן ובשמן כחום טבעי אשר הוא נחלה בדק השמן מהם וצוה האל ית' במזבח העולה ובמזבח הקטורת והמנורה ואחר כן העולות וקטורת הסמים ושמן המאור ושמן המשחה אולם מזבח העולה להדבק בו האש הגלויה ומזבח הזהב להדבק בו יותר קלה ודקה אבל המנורה להדבק בה אור החכמה² והדעת והשלחן³ להדבק בו הטובות הגופיות כמו שאמרו רבותינו הרוצה להתחכם ידרים הרוצה להתעשר יצפין⁴ וכל אלה עבודות לארון ולכרובים אשר הם במדרגת הלב והריאה מרחפת עליו והוצרך לאלה כלים ושמים כמו הכיור וכנו ומלקחים ומחתות וקערות וכפות ומנקיות ומסירות ומולגות וזולת זה והוצרך אל דבר שישמור אותם המושכן והאהל ומכסהו ולשמור הכל חצר המושכן וכליו והוצרך לנושאים לכל אלה ובחר האלהים לזה בני לוי שהם הקרובים כל שכן מעת

1) Von חלב unterscheidet sich שומן bekanntlich dadurch, daß jenes das (zum Essen verbotene) Nierensett, dies im Allgemeinen Fett bezeichnet, daher hier von einem שומן der חלבי die Rede sein kann. Man vergleiche die berühmte Stelle in 3bn-Esra zu Lev. 7, 23.

2) Ähnlich sagt Bähr (Symbolik des mosaischen Cultus Th. I, S. 443): „Wenn die biblische Urkunde nachdrücklich ein besonderes reines Del für den heiligen Leuchter verlangt, so darf uns dies nicht als kleinlich erscheinen; es folgte aus dem, was das Licht hier vorstellt. Es mußte, wenn die höchsten himmlische Erkenntniß symbolisirt werden sollte, das Licht auch möglichst gereinigt sein“ u. s. w.

3) Vergl. Philo περί Μωΐσεως III, p. 115 (ed. Mang.): ἡ δὲ τράπεζα τίθεται πρὸς τοὺς βορραιοὺς, ἐφ' ἧς ἄρτοι καὶ ἄλλες, ἐπειδὴ τῶν πνευμάτων τὰ βόρεια τροφίμωτάτα, καὶ δίδου ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς αἱ τροφαί.

4) Baba batra 25b: וישעשיר יצפין ומיבדק שלהן בצפון ומנורה בדרום ור"ל כל אבר לעולם ידרים שמתוך שמתחכם מתעשר. Mit Recht bemerkt Geiger (Melo Chofnaim S. 48), daß der letztere Theil des hier citirten Ausspruches sich an Hiob 37, 22 (von welchem Verse erst kurz vorher im Talmud die Rede war) anlehne, und dann durch den antithetischen Zusatz ידרים erweitert worden.

der Begebenheit mit dem Kalbe, bei der es heißt: „Und es sammelten sich zu ihm alle Söhne Levi“ (2 Mos. 32, 26). Den angesehensten unter ihnen, Elasar, erwählte er für das edelste und feinste unter den Geräthen. „Die Aufsicht Elasar's, Sohn Ahron's des Priesters, sei das Salböl, das Räucherwerk, das beständige Mehlopfer und das Leuchtöl (4 Mos. 4, 16), lauter Dinge, an denen das reine, seine Feuer, das Licht der Weisheit und Erkenntniß und das Licht der Prophetie durch Urim und Tummim haftet. Der nach Elasar geprüften Levitenklasse, nämlich den Söhnen Rehat, gab er die inneren Glieder zu tragen, Lade, Tisch, Leuchter, Altäre und die heiligen Geräthe, mit denen man den Dienst verrichtet; von ihnen heißt es: „Der Dienst des Heiligthums ist auf ihnen, auf der Schulter sollen sie tragen“ (4 Mos. 7, 9), gerade wie die innern Glieder keine Knochen haben, die sie tragen helfen, sondern von den Kräften und Geistern getragen werden, mit dem, was an ihnen haftet. — Die Levitenklasse, die nach ihnen kommt, die Söhne Gerson's, haben das Tragen der zarteren, äußeren Glieder, der Teppiche der Wohnung und des Zeltes, seiner Decke, der Lachaschbede, des Vorhanges. Die auf sie folgende Klasse, die Söhne Merari, tragen die größeren Glieder, die Haken, Bretter, Kiegel, Säulen, Fußgestelle. Die beiden letzteren Klassen bedienen sich bei ihren Lasten der Wagen; denn so heißt es: „Zwei Wagen für die Söhne Gerson und vier Wagen für die Söhne Merari je nach ihrem Dienste“ (4 Mos. 7, 7. 8); alles, wie die göttliche Weisheit es angeordnet und eingerichtet. Es sei nun fern von mir zu behaupten, daß die Bedeutung des Gottesdienstes gerade die Ordnung gewesen sei, die ich ausgeführt; sie kann etwas weit Wunderbarereres und Erhabeneres sein. Jedenfalls ist die Lora von Gott und wer sie vollkommen in sich aufnimmt, ohne mit seinem Verstande darüber zu Ängeln, steht höher, als der Klüglinge und Einfache. Doch, wer einmal von

העגל שנאמר ויאספו אליו כל בני לוי ובחר לנכבד שבהם והוא אלעזר הכהן לנכבד שבדברים והדק שבהם כמו שאמר ופקודת אלעזר בן אהרן הכהן שמן המשתח וקטורת הסמים ומנחת החמיר ושמן המאור כל אלה אשר נתלית בהם האש הרכה¹ והדקה ואור החכמה והדעת ואור הנבואה באורים וחומים ולנכבדת שבכחות הלוים אחריו והם בני קהת לשאת האברים הפנימים כמו הארון והשלחן והמנורה והמזבחות וכלי הקודש אשר ישרתו בהם ובהם נאמר כי עבודת הקודש עליהם בכח ישאו כאשר אין לאברים הפנימים עצמות שעוזרים על נשיאתם אבל הכחות והרוחות נושאים אותם במה שדבק בהם ולמי שתחתם מהללים והם בני גרשון נושאת האברים הרכים החיצוניים והם יריעות המשכן ואהל מועד מכסהו ומכסה התחש ומסך ולמי שתחתם והם בני מררי לשאת האברים הקשים קרסיו קרשיו בריחיו עמודיו וארדיו ונעזרו שתי הכחות בנשיאתם בעגלות כמו שאמר שתי העגלות לבני גרשון וארבע עגלות לבני מררי² כפי עבודתם כל זה בסדר ותכונת חכמת³ אלהית ואינני גוזר חלילה שהכונה מעבודה הזאת הנה הסדר הזה אשר זכרתיו אבל מה שהוא יותר נפלא ונעלה ושהוא⁴ תורה מאת האלהים יתברך ומי שקבלה קבל שלם מבלי

1) Var. הוכה was richtiger scheint.

2) Dieser Satz entspricht nur dem Sinne, nicht aber den Worten nach der Stelle, Num. 7, 7. 8. indem der Autor das, was zum Belege nicht nöthig schien, ausgelassen hat.

3) Die st. constr. steht hier ausnahmsweise statt des st. absol. Vgl. Gesen. Lehrgeb. S. 680. Vielleicht, daß diese Abnormität hier durch den Gleichklang des vorhergehenden וכוונת und des folgenden מלחית veranlaßt wurde.

4) Man hat sich aus dem negativen גוזר אינני ein diesem entsprechendes affirmatives Verbum zu ergänzen, von welchem das w von ושיאם abhängig ist. Also: „Ich behaupte nicht, daß....; ich glaube vielmehr, daß....“

jener höheren Stufe sich abgeneigt hat zur Forschung, hin, für den ist es doch besser, daß er die Resultate der Weisheit daraus ziehe, als daß er sie bösen Speculationen und Zweifeln überlasse, die uns Verderben führen.

27. Rufari. Du hast, Meister, deinen Vergleich trefflich ausgeführt; nur für den Kopf und dessen Sinne habe ich eben so wenig wie für das Gehör eine Parallele gehört.

28. Meister. Ganz recht. Die Wurzel aller Kenntniß war in die Erde niedergelegt, welche die

אנחחכם בה בשקלו הוא מעולה ממי שיתחכם בה וחקר אך מי שנאמר מהמדריגה העליונה ההיא אל המחקר טוב שיוציא בהם מוצאי החכמה משיעובם לסברות רעות ולסקנות המבאאות אל האבדון: 1

כ"ו אמר החכמי הפלית החבר בפה שדמית אלא שהראש וחושיו לא שמעתי לו דמיון ולא לשמן המשתח:

כ"ח אמר החבר אמה הוא ששורש² החכמה מופקר בארץ

1) Der Inhalt dieses ganzen Abschnittes wird mit andern Gedanken des Autors in folgender Weise von Josua b. Schosch (Schüler des רש"י) in seinem Derafschot zu פזרי ב כו gleichlaufend und übereinstimmend wiedergegeben: וזכר האריך בזה החבר למלך כחך כשאל ספני ענין הקרבן ואמר יש בזה חכמה ענין קשה מאוד והוא הקרבן הכתיב את קרבני לחמי האיד האלה שאני גוף ולא כח בגוף אתם מיתמים לו במלך השיב לו שם כתיב לאישי שאני אלא לאישים השיב מה הוא רוח גומתי נבכמה מקומות רוח נחת ועוד אופרים תקמים שני הקרבן שורה כבוד ה' בעיניכם ומפושטן הקרבן לשון קרבות ואופרים אחר שבטלו הקרבות לא ירדה שכינה זה חכם מה ענין דבר רתני כשיחקר ע"י דבר גומתי והשקב החבר אמת וצריך כי בזה הקרבן נעשה בזה"ס ובארץ הקדושה הימה השכינה מורה שם אמר המלך עמה נוסקת לי על קשייתו וכי יש בעולם מקום קדוש יותר מאשר אמר החבר אתה סברתני להשיב לי על דבר נסתר באמת יש בעצת רבות בתורתנו שאין אנו יכולים להשיבן מצד השכל אלא מצד הקבלה ואפילו מה שדורשנו הוא דבר מוכח מאד אבל אודיע דעתי שגם קרבן לשכל ולא תחשוב כי אני נחר שאין בו ענין אחר עולם ספני שתתן שיש בו ענין אחר נדע לחכמים הידועים יותר ספני ומחלה אשונך על מה שקשה לך במאמרי ארץ הקדושה אתה יודע ודאמה שיש מקומות בשוב ראונים לזויעה ולצמחה זה יותר מה יש מקום שיש מוצא דרב וכסף ומרגלות ולא במקום אחר ובמקום אחר זה טוב יותר ממקום אחר וכן בצמחים ואמר יודע מה שכתבו מבני המבצע בזה כי הוא בכח הנבכים השולשים בארץ כי אף על פי שהם גרים בארץ עקרי הדבר הוא הכוכבים וכסף שבקבו שחזק מתחם לשכש השכש ללבנה והמרגלות לשאר כוכבי לכת ושאר המכתות והמחצבים לשאר הכוכבים ואף על פי שכתבות הכוכבים מתפשטות בכל המציאות דאמה כחן במקום אחד יותר מאשר נודד כי ידוע הוא שהשיש מתחלק לשקיעה חלקים הנקראים מקלבים ובלשוננו נעים והנה המשובח בארץ הוא א"י ולכן אמר הכתוב ופה גוף מושש כל הארץ ולכן אורה מזה שיתחתי חשבים מאד והשוכבים בו בריאים וחזקים וכן מקובל אצלנו מה הוריה שמשם נוצר אדם הראשון ונקבר והאבות לבחר בה בקדושתה ונליה נתקדשו קין והבל זה רגו וגורש משם קין ולכן בזה חכם וצא קין מלפני ה' ונחמד ומפניד אמת וכתוב בזה כי מלפני ה' הוא בורח לברח תרשישה מלפני ה' וכתוב עיני ה' אלהיך בה ולכן גמור ולבני השלששים אשר לאברהם נתן אברהם מתנתו וישלחם כד שישאר זה המקום ליצחק וכן ענין עשו ועקב ומכל זה יש לך לדעת שזה המקום מוכהר במקדש ואל יקשה לך כאשר מקדש ושרית כח האלוהות הנקראת שכינה בו ועתה אשוב מה שהקשה לך האיד שורה כח האלוהות בקרבן ומתרחק בסור הקרבן ואקרב אותו אל השכל ובכר אמרתי חלילה לי לגזור כי אין בו מועם אמר נבדד ועולם ספני בי יש בו ענין אחר בלי ספק מסור לחכמי ישראל קבלו אותו מהמבואים וכן החכמים ולא היו צריכין לענין אחר אבל למי שלא השקל תורתו ודאמה להתחבב בו ולקרב אותו לשכל אני אומר כי נאמר הקדושתו לא אשול לך משל לפה הדבר דאמה ענין הנשמה האלוהית בגוף האדם צרי העיכוי שהיא ענין קשה אצל השכל האיד מתחברת הנשמה שהיא דבר רחוק עם הגוף שהיא מהיכרות ובכר הנשמה עם לחכמי היונים ואמר אחד גדול שבהם איני יודע המתברות הבשמה עם הגוף שהם שני דברים המבדלים האחד רחוק האחד גומי גומי האיד מתקשרים ומתחברים ואין ספק שיש ביניהם שינוי מן דבר בשתת אחרם שאם לא כן לא יעלה להתחבר אבל אני ידע הקבה ע"ב.

2) Das w von שורש² ist nicht etwa abhängig von האמה הוא; dies letztere bezieht sich vielmehr auf die von Rufari gemachte Bemerkung, und das w knüpfte nur lose an das Folgergehende an. Man vergleiche hiermit den in der Mishna einige Male vorkommenden (scheinbar pleonastischen)

Stelle des Herzens einnimmt, nämlich die Zehngebote nebst ihren Erzeugnissen, der Tora, die ihnen zur Seite lag, wie es heißt: „Du sollst sie zur Seite der Lade des Bundes des Ewigen legen“ (5 Mos. 31, 26). Von dort geht eine doppelte Kenntniß aus, die Kenntniß der Lehre, deren Träger die Priester und die Kenntniß der Prophetie, deren Träger die Propheten waren; diese waren gleichsam kundige Berather und Warner

אשר הוא במדרגת-הלב והם עשרת הדברים ותולדותיהם והוא החורה מצדו כמה שאמר ושמה אותו מצד ארון ברית ה' ושם תצאנה השתי החכמות חכמת התורה ונרשאה חכמים וחכמת הנבואה ונרשאה הנביאים והם היו כמו היועצים המכירים המוהירים את

Gebrauch von ש, wo es keinen relativen, sondern assertorischen Werth hat. Außer vielen andern Stellen ist zu beachten Ketubot 2, 9 wo sonst נאמן אדם gelesen wurde, wie R. Jeschua ha-Levi (Hallischot Olam 3, 1 p. 125 ed. Bash.) bezeugt.

1) Statt דם, wie in der älteren Ausgabe, lesen die folgenden Ausgaben ודם (Brecher: ודם); wir haben indeß die ursprüngliche Lesart beibehalten, indem dies דם parallel mit ודם steht; beide, sowohl die דברים als auch die תורה sind der העכמה, der in der Lade lag.

2) Die Bundeslade bildete das Centrum aller heiligen Geräte, weil in ihr auch das geistige Centrum des israelitischen Volkes, der Delalog lag, von welchem, als vom Herzen, das ganze politisch-religiöse Leben des Volkes ausging. Allgemein und mit Recht wird der Delalog nicht bloß als Quintessenz oder als bloße Grundlage, sondern als die Summe, der Inbegriff des ganzen Gesetzes betrachtet. Vgl. Bähr: Symbolik I, S. 384. — Raschi Ex. 29, 12. Abraham Seba (Zeror ha-Mor Par. Nitro f. 78 b ed. Ven.) sagt hierüber: הנה במלא עשרת הדברים כלולה כל התורה; die (ersten, zehn Gebote haben indeß 620 Buchstaben, also 613 + 7 (noachibischen). Vgl. den Anhang zu dem dem Nachmani zugeschriebenen Commentar zum Hohelied. Altona 1764.

3) Der Widerspruch zwischen Deut. 31, 26 und 1 Kön. 8, 9 wird von dem Talmud auf doppelte Weise ausgeglichen. Baba batra 14a und b streiten R. Jeshuda und R. Meir, ob die Gesehrolle, die Moses „zur Seite“ zu legen befohlen, neben oder in der Lade selbst lag. R. Jeshuda, der die letztere Meinung vertritt, bezieht den מקום אחרי מקום, der in 1 Kön. 8, 9 liegt, (אין מקום אחרי מקום) auf die Lade selbst, die auch in der Lade lagen. Eshelaim 6, 1 wird derselbe Gegenstand besprochen: die Rabbinen nehmen an, es wäre nur eine Lade gewesen, in der die Tafeln, die zerbrochenen Tafeln, und die Gesehrolle gelegen; R. Jeshuda den Mai nimmt zwei Läden an, in denen einer die Tafeln, in der andern die zerbrochenen Tafeln und die Gesehrolle lagen. — Aus den Worten unseres Autors ist nicht bestimmt zu entnehmen, für welche Meinung er sich entscheide; Ibn-Esra sagt aber deutlich Ex. 25, 16: כי מצד הארון מחוץ היה ספר התורה מונח ועומד; Raschi Deut. 31, 26 führt beide zuerst genannte Meinungen an, ohne sich zu entscheiden. Vergl. auch Bem. rabb. Cap. 4 f. 184 b.

4) Die Hebräer sehen in Var. — Das Verhältniß, in welchem der Autor hier das Priestertum zum Prophetentum setzen läßt, zeugt für seine gesunde und richtige Auffassung des hebräischen Alterthums. Ueberall erscheinen die Priester, wo sie erscheinen, als Lehrer des Gesetzes, die Propheten als Berather der Fürsten und Völker. „Verfassung und Priestertum waren in dem hebräischen Staat das Gesetz und die Bundeslade, die sichtbaren Aen der Nationalität; aber die Propheten und ihr Wort hüllten das Feuer der Freiheit und der Uridee, das nicht sinnlich von Geschlecht zu Geschlecht sich vererbte, sondern in jeglicher Epoche an der Flamme göttlicher Begeisterung unmittelbar angezündet wurde.“ Zunz O. B. d. J. S. 322. Wie lebhaft dies Verhältniß schon im Bewußtsein der Hebräer selbst hervorgetreten, zeigen Stellen, wie Jerem. 18, 18 וצעה מוכנה (וכקדש חזון מנביא ותורה תאמר מוכן וצעה מוכנים). Man vergleiche auch noch Richter 17, 10 (wo es parallelisiert wird); ferner Deut. 17, 8. 33, 10. Mich. 3, 11. Ezech. 44, 23. Mal. 2, 7. 2 Ezech. 15, 3. 19, 10. Sagg. 2, 11 u. dergl.

des Volkes, die auch die Thätigkeit des Aufzeichnens und Aufschreibens äbten, also der Kopf des Volkes.

29. Rufari. Also seid ihr heute ein Körper ohne Kopf und ohne Herz?

30. Meister. Es ist so, wie du sagst. Noch mehr! Nicht einmal ein Körper, sondern verstreute Gebeine, wie die vertrockneten Gebeine, welche Ezechiel sah. Und doch, König von Rufar, sind Gebeine, in denen noch Lebenskraft geblieben ist, und die einst Organe von Kopf, Herz, Geist, Seele, Verstand gewesen, besser als Körper, die man aus Stein und Kalk gebildet mit Köpfen, Augen, Ohren und allen Gliedern, in denen nie Lebensgeist gewohnt und auch niemals weilen kann, und die nur menschenähnliche Figuren, nicht aber Menschen sind.

31. Rufari. Wie du sagst, so ist es.

32. Meister. Ja die „tobten“ Nationen haben es wohl der lebendigen Nation nachmachen wollen, haben es aber nur bis zum äußeren Schein gebracht. Sie errichteten der Gottheit Häuser, aber es war kein göttliches Zeichen an ihnen sichtbar; sie lebten abgesondert und ascetisch, damit an ihnen die Prophetie sichtbar würde, aber

האומה והמוכירים והכותבים והם ראש האומה¹:

כ"ט אמר הכוזרי אם כן אחם היום גוף בלא ראש ובלא לב:

ל' אמר החבר כן הוא כאשר אמרת ועוד ולא גוף אבל עצמות ספורות כמו העצמות היבשות אשר ראה יחזקאל ועם כל זה סלך כוזר העצמות אשר נשאר בהם טבע מטבעי החיים וכבר היו כלים לראש וללב ורוח ונפש ושכל² טובים סחגופות מצויירות מאבן וסיד בראשים ועינים ואזנים וכל האיברים ולא חלה בהם מעולם רוח חיה ואי אפשר שיחול בהם אך המה צורות דומות לצורות אדם ואינם אדם:

ל"א אמר הכוזרי כדברך כן הוא:

ל"ב אמר החבר כי האומות הסתות אשר חשבו להדמות לאומה החיה³ לא יכלו אל יותר מן הדמיון הנראה הקימו בחים לאלהים ולא נראה בהם לאלהים אות הפרשו והנורו⁴ להראות עליהם

1) Wenn nun auch dem Haupte seine Parallele in dem Geseze im allgemeinsten Sinne zugewiesen ist, so fehlt doch die für das Salzöl, welches der Autor ganz außer Augen läßt. (Roscato meint, es sei die הכנת הנבואה השופעת מנורת השפעת העלין). Vielmeßer lenkt er jetzt wieder in die Darstellung des Verhältnisses des israelitischen zu den andern Völkern ein.

2) Man übersehe nicht die Klimax, die in der Aufeinanderfolge der Worte ראש, לב, רוח, שכל liegt und die auch für die Bedeutung, vorzüglich der drei letztern, instructiv ist. — Fast wörtlich dieser Stelle nachgebildet scheint III. IV, 35: וכן על הדרך הזה נאמר שחגוף שהיה משכן לנפש שהיא כח עליון שאר"פ שחצא ממנו בעת המות שכבר נשאר בו איזה רושם מהכח האלהי שקבל ראשונה.

3) Dem einmal angefangenen Bilde treu bleibend, nennt der Autor das israelitische Volk im Gegensatz zu den andern tobtten, das lebendige (vergl. unten III, 33 Ende); gerade, wie oben II, 2 S. 89 der wahre Gott im Gegensatz zu den tobtten Götzen, der lebendige genannt wird. Mehrfache Parallelen zu dem hier Gesagten s. unten III, 8. 9. IV, 3. — Saad b. Manfur, ein Muhammedaner, führt in einem arabischen Werke über die drei Religionen (Cod. Uri 361), diese Stelle aus unserem Autor (ohne ihn zu nennen) arabisch an, anfangend: وقد شبه بعضهم ملّة بنى اسرائيل بالملّة الحكيمة وسائر الملل بالموت und es verglich einer derselben (der Juden) die Nation der Israeliten mit einer lebenden und die übrigen Nationen mit Töbten."

4) Die Formen הנורו und הנורו sind wahrscheinlich als Sitpaal zu betrachten mit assimiliertem נ,

sie wurde es nicht. Sie lebten lasterhaft, ruchlos und übermüthig, aber kein Feuer vom Himmel fuhr auf sie herab, keine plötzliche Pest, was bewiesen hätte, daß die Strafe unmittelbar von Gott komme. Daher konnte auch ihr Herz, d. h. das Haus, zu dem sie sich hinwenden, zerstört werden, ohne daß sich ihr Zustand änderte; dieser änderte sich vielmehr nach ihrer größeren oder geringeren Anzahl, ihrer Stärke oder Schwäche, ihrem Gethetstsein oder Zusammenhalten, nach natürlichen oder zufälligen Ereignissen. Aber wir — wenn ein Unglück unser Herz, d. h. unsern Tempel, trifft, so sind wir verloren, und wenn ihm geholfen wird, so ist uns geholfen, ob wir nun viel sind oder wenig, sei auch unser Venter, König oder Beherrscher, wer er wolle. Der uns aber in diesem Zustande der Zerstreuung und der Verbannung aufrecht hält, ist der lebendige Gott.

33. Rufari. Dem ist auch so. Denn es ließe sich sonst gar nicht denken, daß irgend eine Nation eine solche Verbannung ertragen könnte, ohne in eine andere Nation aufzugehen, noch dazu in so langer Zeit. Wie viele Völker, die nach euch entstanden, sind untergegangen, ohne ein Andenken zu hinterlassen, z. B. Edom, Moab, Ammon, Aram, Philistäa,

הנבואה ולא נראתה החנינו והכעים ובעטו ולא ירדה עליהם אש מן השמים ולא סגפת פחאום כדי לברר אצלם שהוא עונש מאת האלהים ועל הענין ההוא נסגע לבם רוצה לוטר הביח ההוא שהם מכונים אליו ולא נשחנה ענינם אבל ענינם משחנה כפי הרבם ומיעוטם וחוקתם ויחולשתם וסחלקתם וחבורם ועל דרך הטבע והמקרה ואנחנו כשימצא פגע אח לבנו אשר הוא בית מקדשינו¹ אברנו וכאשר ירפא נרפא אנחנו בין שנהיה רב או מעט ועל אי זה ענין שיהיה מנהיגנו ומלכנו והמושל בנו² והמחזיק אותנו בענין הזה שאנחנו בו מהפוזר והגלות אל חי:

ל"ג אמר הכוורי כן הוא כי לא יעלה במחשבה שאומה מן האומות יקרה בגלות הוואת שלא השחנה לאומה אחרת כל שכן עם אחד האמן הזה וזכה אומות אברו שהיו אחריכם לא נשאר להם זכר סהם אדום גמאב ובני עמון וארם ופלשת וכשדים³ ומדי ופרס

wie dies im biblischen Sprachgebrauch häufig bei Zungenbuchstaben, zuweilen auch bei andern vorkommt, im talmudisch-kabbalistischen aber fast zur Regel geworden ist.

1) Vgl. den Eingang zu Mikraß Schä f. 38a (ed. Amst.): (ירמיה ד' י"ה): אמר הק"ה כי נגע עד לכך (ירמיה ד' י"ה): זה בית המקדש כמה דאמר אפי' עיני ולבי שם כל הרמים.

2) Wir halten es für das Beste, die beiden Wörter: ומושל ומלכנו noch als Subjekt von יהיה zu betrachten (von מנהיג versteht sich dies von selbst), und erst mit dem neuen Satz zu beginnen.

3) Vergl. unten II, 68.

die Chaldäer, Meder, Perser, Brahmiter, Zabier וזבירים¹ והצבירים² וזלחם und viele andere. רבים:

4) Moscato will unter ברמייס die Abrahamiten, d. h. die Nachkommen Abrahams von der Retura (Gen. 21, 1 ff.) verstanden wissen, was aber höchst unwahrscheinlich ist. Offenbar findet man in diesem Worte die indischen Brahmanen wieder. Von diesen sprechen außer Saadia Sammut III, p. 87 ed. Leipz. auch die beiden karaitischen Philosophen Juda Hadassi (1148) im Eschcol ha-Rozer § 95 (vergl. die Mittheilung daraus: Orient 1840 Literaturbl. Nr. 52) der sie אל ברמייס oder אל ברמייס nennt, und Ahron b. Elia aus Nikomedien (1348) im Ez Chajim (herausg. von Dr. Delitzsch. Leipz. 1841) Cap. 96 ff.) Als besondere Eigentümlichkeit dieser Sekte führen beide lehrten an, daß sie die Prophetie leugneten, während sie die Einheit Gottes und dessen specielle Vorsehung anerkannten. In der letzteren Stelle bemerkt Delitzsch (Orient 1840 Lit.-Bl. Nr. 13): Die Sekte unter אל ברמייס ist die Sekte der indischen Deuter (اصحاب الفكرة), welche Abulfeba in seinem Bericht über Indien (hist. Anteislamit. S. 172 ed. Fleischer) unter ebendenselben Namen anführt. Er stimmt sogar in dem Berichte über ihren Antipropheetismus mit dem Karäer überein, indem er sagt: „Die Brahmanen sind so fern von der Annahme prophetischer Offenbarungen (nubuwwät), daß sie vielmehr die Möglichkeit solcher im Allgemeinen negiren. Sie haben darüber eigenthümliche Bedenken, die in dem Buche über die Religionen und Sekten (الملل والحلل) aufgeführt sind, deren Ausgabe sich aber für dieses Geschichtscompendium nicht eignet.“ Vergl. Steinschneider Pseudopigr. Lit. in den Wissensch. Bericht. S. 42. — Fremden muß es allerdings, daß der Rufari der Brahminismus als eines längst untergegangenen Gottes erwähnt.

2) Die Zabier oder Sabäer sind eigentlich die Bewohner von Saba (צבא) im glücklichen Arabien. Dort ist allem Anschein nach der Ursprung des im Alterthum so sehr verbreiteten Gestirndienstes zu suchen, welcher Veranlassung war, daß der Name Sabäer oder Zabier auch auf Sternanbeter anderen Herkommens übertragen wurde. Die Entstehung dieses Gestirndienstes steigt in ein sehr hohes Alterthum hinauf. Im Deuter. (4; 19. 17, 3) und in den gegen oder aus das Thal geschriebenen Schriften des Kanons (Zeph. 1, 5. Jer. 8, 2. 10, 2 (אנחנו חושבים אל חמה)), (אנחנו חושבים אל חמה), 19, 13. 2 Kön. 17, 18. 21, 3. 5. 28, 4. 5. 11. Is. 47, 13 (אנחנו חושבים אל חמה)) יסור נא וישלך חבירי שמים החיים), Ez. 8, 16. 2 Chr. 33, 8. 5) wird sehr häufig von dieser Anbetung der Sterne (שמש ויורה וכל צבא השמים) gesprochen, davor gewarnt, und über Nichtbeachtung des Verbotes geklagt. (Ueber Job 31, 26 vergl. unten III, 17). Auch soll nach Quatremère das diesen Gegenstand behandelnde Buch الفلاحة النبطية (ist oben S. 45 Anm. 2 besprochen worden) bis in das siebente Jahrhundert v. Chr. hinaufreichen. Daß mit diesen Anbetungen der Sterne auch die ersten Bearbeitungen der Astronomie und Astrologie zusammentrafen, ist nicht nur an sich wahrscheinlich, sondern wird auch durch die Geschichte dieser Wissenschaften, sowie durch die oben wörtlich citirten Stellen aus Jerem. und Deuterosephias bestätigt. Von dieser Zeit an bis zum Auftreten Muhammed's, also weit über ein Jahrtausend, war dieser Sternendienst nicht nur in seinem Stammlande Arabien, sondern auch in Phönizien, Syrien, Babylonien, bis nach Persien hin, fast durch ganz Westasien verbreitet, und durch die Colonien, die von dem erstgenannten Lande ausgingen, in noch fernere Gegenden getragen. Diesem Umstande ist es zuzuschreiben, daß im Kalmaub Gögendienst überhaupt נחמיה נחמיה genannt werden. — Bekannt ist es, daß man einen großen Theil der pentateuchischen Vorschriften der Opposition gegen diesen sabäischen Gögendienst zugeschrieben hat; so besonders Maimuni, der sich im dritten Theil des More Nebuchim sehr viel mit den Zabier, צבאים, beschäftigt, und sie sogar schon in Abrahams Zeiten hinauf versetzt. Man sehe noch Eschcol Mstam Cap. 1. — Vergl. im Allgemeinen Hotting hist. orient. p. 246. Thes. philol. p. 53. Abulf. hist. Dyn. X. p. 176 vorzüglich Stühr: die heidnischen Religionen des Orients. Berlin 1888 und Runt: Le Guide III, p. 217a. — Mit

34. Meister. Und denke nicht, daß, wenn ich deinen Worten beistimme, darin ein Zugeständniß liegt, daß wir eine todte Sache seien. Im Gegentheil, wir stehen noch in Verbindung mit jenem göttlichen Geist durch die Gesetze, die er als einen Bund zwischen uns und ihm eingesezt hat, z. B. die Beschneidung, von der es heißt: „Mein Bund in eurem Fleische sei ein ewiger Bund“ (1 Mos. 17, 13), ferner der Sabbat, von dem es heißt: „Ein Zeichen sei er zwischen mir und euch für eure Geschlechter“ (2 Mos. 31, 17) dazu kommt der Bund mit den Vätern, der Bund in Betreff der Tora, den er mit uns einmal am Choreb und ein zweites Mal in den Ebenen Moabs geschlossen, sammt den Verheißungen in Betreff des Lohnes und der Strafe, wie sie in den Abschnitten: „Wenn du zeugen wirst“ (5 Mos. 4, 25) „Wenn über dich kommen werden“ (5 Mos. 30, 1) und in dem Liede: „Horch auf“ (5 Mos. 33, 1) enthalten sind u. s. w. Also nicht dem Todt
hinfliegend
verzeiweln
von einem
wie es heiß
Vollständig in dieser Gewante ausgefügt in dem
Stille: „Siehe, beglückt ist mein Knecht“ (Jes. 52, 1 ff.)
von da an, wo es heißt: „Se
keine Fierde, wie einer, der sein
verachtet; wir achteten seiner nicht
veränderten
beim Anb
empfendet und sich abwendet), verachtet, der niedrigste
der Menschen, belastet mit Schmerzen, bekannt durch
Krankheit.“

ל"ד אמר החבר ואל חשוכי
כי מה שסייעתיך בדברך הוראה
ממני שאנחנו כמו הדבר המת אבל
יש לנו התחברות בענין ההוא האלהי
בחורות אשר שמם ברית בינינו ובינו
כמילה שנאמרה בה והיתה בריתי
בבשרכם לכרית עולם והשבת
שנאמר בה כי אות היא ביני וביניכם
לדורותיכם מלבד ברית אבות וברית
התורה אשר כרת אתנו פעם אחת
בחורב ושניה בערכות מואב עם
הגמול והעונש החלויים בה הנוכרים
בפרשת כי תוליד בנים וכמו פרשת
והיה כי יבאו עליך ושירת האויני
וחלתי זה ואין אנחנו כמעלה המת
אך אנחנו כמעלה החולה הנשחף²
שנתיאשו מרפואתו כל הרופאים
והוא מקוה רפואה מצד המופת
ושנוי המנהג כמו שאמר הכתוב
התחיינה העצמות האלה ושלם
המאמר בבנה ישכיל עבדי מן לא
תאר לו ולא הדר וכמסתור פנים
ממנו נכוה ולא חשבנוהו רועה לומר
משנוי הנראה ורוע מראהו כמו
דברים המטונפים שיש לאדם
אסתניסות להביט אליהם ומסתיר
פניו מהם נכוה וחדל אישים איש
מכאובות וידוע חולי³:

diesen Zabiern ist eine christliche Sekte, Zabier, Johannisjünger oder Mandäer im östlichen Asien, nicht zu verwechseln.

1) Der Israelit, der seinem Gegner oben auseinandergelegt, daß die volle Ausgießung des göttlichen Geistes über Israel außerhalb Palästina nicht geschehen kann, weist nun denselben auch darauf hin, daß außer den verschiedenen Werthpätigkeiten besonders Beschneidung und Sabbat es seien, welche Israel in seinem traulichen Verhältniß mit Gott erhalten. Der herbeigeführte Vergleich mit einem Kranken sucht dies näher zu veranschaulichen.

2) Var. הנשחף.

3) Die hier aus Jesaias citirten Stellen waren bekanntlich seit alten Zeiten her dogmatische Zankapfel der jüdischen und christlichen Theologen, da letztere den עבד ה' , der im letzten Theil des Jesaias so viel angerebet und besprochen wird, für den Christus (Marc. 9, 12. Joh. 12, 38) halten, während die ersteren zum großen Theil unter dem עבד ה' das personifizierte Israel verstehen. Wenn nun einerseits für gewiß anzunehmen ist, daß der Christus jenem Capitel des Jesaias einen großen Theil seiner Leidensgeschichte verdankt, so wird andrerseits die Erklärung der jüdischen Commentatoren durch den Zusammenhang des Ganzen sehr bestätigt. Vergl. Jes. 49, 3 וימחרי לי

35. Kufari. Wie kann das aber ein Gleichniß für Israel sein, da es ja weiter heißt: „Unsere Krankheit hat er getragen“, und Israel hat, was es gelitten, nur in Folge seiner eigenen Schuld gelitten?

36. Meister. Israel ist unter den Völkern, wie das Herz unter den Gliedern, es ist das kränkeste von allen und zugleich das gesündeste.

37. Kufari. Erkläre dich deutlicher.

38. Meister. Das Herz wird fortwährend von Krankheiten bedroht, von Sorgen, Klümmernissen, Furcht, Rachsucht, Haß, Liebe, Gefahren; sein Temperament befindet sich in stetem Wechsel durch Zuviel und Zuwenig. Dazu kommen noch schlechte Speisen und Getränke, Bewegung, Arbeit, Schlaf, Wachen, die alle auf das Herz wirken, während die andern Glieder in Ruhe bleiben.

39. Kufari. Ich verstehe jetzt, wie so es das kränkeste unter allen Gliedern ist; jetzt erkläre mir, wie so es das gesündeste von allen ist.

40. Meister. Ist es möglich, daß sich in dem Herzen eine Feuchtigkeitsansammlung kann, wodurch eine Geschwulst, ein Krebs, ein Geschwür, ein Leiden,

ל"ה אמר הכוורי ואיך יהיה זה משל לישראל והוא אמר אכן חליינו הוא נשא וישראל לא מצא אותם מה שמצאם כי אם בעונותם: ל"ו אמר החבר ישראל באומות כלב באיברים הוא רב חליים מכלם ורב בריאות מכלם¹:

ל"ז אמר הכוורי הוסיף לי עוד ביאור:

ל"ח אמר החבר שהוא בחללים מחטרים ופוגעים אותו בכל עת מדאגות ויגונות ופחד ונטירה ושנאה ואהבה וסכנות ומוג² עם העתים בהפוך ובשנוי מחוספת ומוג³ מבלעדי המאכלים הרעים והמטחה הרע והחנועות והמרחים והשינה והקיצה כלם פועלים בו וזולתו מן האיברים במנוחה:

ל"ט אמר הכוורי כבר נחבאר לי איך הוא רב חליים מכל האיברים באר לי איך הוא רב בריאות מכלם: מ' אמר החבר היתכן שחזקכב⁴ בו ליחה שחעשה בו מורסא⁵ או

Genesius freilich das Israel kritisch verdächtigen will; vergl. Jebodch 41, 8. Ueber die andern Auslegungsversuche vergleiche man des Letztgenannten Commentar zum Jesaja. — Deutlich stimmt im Einzelnen Raschi mit unserem Autor überein. Nachdem er Jes. 53, 3 gesagt: „אמר כמישראל כל ישראל כמישראל“, und Belege dazu aus dem Sprachgebrauch desselben Propheten gebracht (44, 2. 21), sagt er B. 4: „אלא מיסר היה ביסורין להיות כל האומות מתכפרות ביסוריהן של ישראל“; vergl. hiermit auch Isfariim IV, 13.

1) Die Parallelisirung Israels unter den Völkern mit dem Herzen unter den andern Gliedern findet sich auch im Sohar und macht eine Benutzung des Kufari durch den Verf. des Sohar nicht unwahrscheinlich. Abschn. פנינים (p. 221 b): „הכי אטן ישראל בין שאר עמין כלבא בין שיימין כמה דשימין: לא יכלי למיקם בעלמא אפילו רגמא חרמ בלא לבא הכי עמין כלוה לא יכלין למיקם בעלמא בלא ישראל וכו'“. — Namentlich ist diese Stelle angeführt bei Menasse b. Israel Nischmat Chajim I, 3.

2) ומוגו u. f. m. wörtlich: Sein (des Herzens) Mischung (seine Bestandtheile zusammengenommen) sind mit den Zeiten (b. h. abwechselnd) in Umkehrung und Veränderung von Zuviel oder Zuwenig (b. h. Veränderung, welche in Zuviel oder Zuwenig besteht).

3) Caspe liest שחזקרב statt שחזקרב.

4) מורסא, im Talmud (Eruj. 2, 5) Geschwulst oder Geschwür; vergl. das arabische مرض krank sein, wovon Krankheit des Herzens. Daß aber מורסא nicht bloß vom Herzen kommt, zeigt V, 14, wo von einer מורסא am Gehirn gesprochen wird.

eine Insensibilität, eine Lähmung entstehen kann, wie sich so etwas wohl bei andern Gliedern ansammeln kann.

41. Rusari. Das ist nicht möglich; denn bei einem geringen Grade schon würde der Tod eintreten. Das Herz besitzt vermöge seines reinen Blutes und seiner großen Kraft ein so feines Gefühl, daß es auch ein kleines Uebel, das ihm droht, spürt und es von sich stößt, so lange es noch Kraft besitzt, es von sich zu stoßen. Andere Organe haben kein so feines Gefühl und so kann sich in ihnen eine solche Feuchtigkeit anhäufen, daß daraus Krankheiten entstehen.

42. Meister. Also ist seine Empfindlichkeit für Schmerzen das, was ihm viele Leiden zuführt und zugleich auch die Veranlassung, sie gleich im Beginn der Gefahr und ehe sie festwurzeln von sich zu stoßen.

43. Rusari. So ist es.

סרנ¹ או תבלול² או חבורה או בטול ההרגשה או רפיון כאשר יתכן להתעכב בשאר האיברים:

מ"א אמר הכוזרי זה לא יתכן כי ביותר מעט מזה ידעה חכמה ושהלב³ בוכך הרגשתו מפני זכות דפו ורכ כחו הוא מרגיש ברבר המועט שיפגערו ודוחה אותו מעליו בעוד שתשאר בו יכולת לדרוח וולחו איננו מרגיש הרגשתו ומתעכבת בו הליחה עד שיעשו ממנה החלאים:

מ"ב אמר החבר אם כן צערו⁴ והרגשתו הם מביאים עליו רב החלאים והם הסבה לרחותם מעליו בהחלחלה פגיעתם קודם שיתחשבו: מ"ג אמר הכוזרי כן הוא⁵:

1) סרנן, arabisch سرطان, Krebs, sowohl das Thier, als auch die bekannte Krankheit.

2) תבלול, im Alt-hebräischen nur Lev. 21, 20 mit dem Zusatz בעיט. Die eigentliche Bedeutung desselben scheint schon den alten Uebersetzern zweifelhaft gewesen zu sein. LXX περιλλος triefend. Vergl. über das Weitere die hebräischen Lexica. — Die Mishna (Bechorot 6, 2) bezeichnet ein Uebel als einen solchen, in dessen Pupille ein weißer Streif aus dem Weißen des Auges hineinreicht (לכן המוס כסירא ונכנס בשחור). Vergl. Raschi Lev. 21, 20. — An unserer Stelle kann man sich nur, da von einer nicht bloß dem Auge eigenthümlichen Krankheit die Rede ist, an die Etymologie halten, und an eine aus Vermischung (בל) verschiedenartiger Säfte entstandene Abnormität denken, was aber noch immer einen zu weiten Kreis von Vermuthungen zuläßt. Nicht ganz zu verwerfen ist die Meinung Moscati's, daß die vier in diesem § angegebenen Krankheiten den vier Säften des menschlichen Körpers (worüber V, 10 Ende) entsprechen, nämlich Murcha durch ein Uebermaß der grünen, Sariau der schwarzen, Lebailul der weißen, Chabura der rothen Säfte entsteht.

3) שחור nimmt das obige כ des größten Nachdrucks wegen (denn eigentlich wäre es entbehrlich) wiederholend auf; man kann hiermit das französische: si tu voulais et que tu.... vergleichen. w selbst in der Bedeutung „weil“ gehört mehr dem (in Roshet seinen Ursprung nehmenden) rabbinischen als dem arabischen Styl an.

4) Var. רעו.

5) Hassen wir das zusammen, was unser Autor bis § 43 im Verlauf des Vergleichs zwischen dem Volke Israel und dem Herzen über letzteres sagt — wobei wir noch auf unsere Bemerkungen zu II, 26 verweisen — so stellen sich folgende Behauptungen heraus: das Herz, obgleich viel mehr Krankheitszuständen unterworfen, als alle anderen Theile unseres Körpers, ist dennoch relativ das gesundeste und ausdauerndste aller Organe. Unter Krankheitszuständen des Herzens versteht nämlich unser Autor nicht bloß materielle oder organische Veränderungen, Deformationen, Anomalien im Bau und in den Functionen des Herzens, sondern auch die rein psychischen und immateriellen durch heftige Leidenschaftserregungen herbeigeführten Verstimnungen, Veränderungen und Wechsel dieses Hauptorganes unseres Körpers, welches an allen Seelenzuständen den unmittelbarsten und

44. Meister. Nun, so verhält sich auch der göttliche Geist zu uns, wie die Seele zum Herzen. Daher heißt es: „Nur euch habe ich erkoren aus allen Geschlechtern der Erde, darum ahnde ich an euch (eure Sünden)“ (Amos 3, 2), und das sind die Krankheiten. Die Gesundheit besteht darin, daß er, wie unsere Weisen sagen, „die Sünden seines Volkes Israel verzeiht, die

מ"ד אמר החבר וכן הענין האלהי ממנו כמעלה הנפש מן הלב ועל כן אמר דק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם¹ ואלה הם החלאים אבל הבריאות מה שאמרו רבותינו מוחל לעונות עמו ישראל מעביר ראשון

lebhaftesten Antheil zu nehmen gezwungen ist. Denn, wie der Verfasser im Verlaufe seiner Darstellung bemerkt, es haben Sorgen, Beängstigungen, Kummer, Gram, Nachgier, Liebe, Haß und alle andern Leidenschaften und Gefühle auf die Stimmung des Herzens, auf die Contraction seiner Fasern, auf die Bewegung des durch seine Vibration circulirenden Blutstroms den größten und oft nachhaltigsten Einfluß. — Hierzu können aber noch mehr materielle Zustände von bedeutender Wirkung kommen, als unruhiger, gestörter Schlaf, langes Nachtwachen, anstrengende geistige Arbeiten, Mangel an Bewegung oder zu heftige Bewegung, Uebermaß an erhitenden Getränken — lauter Einflüsse, die bei langer Dauer eine höchst schädliche Einwirkung auf die nervöse Stimmung des Herzens auszuüben vermögen. Hierbei, meint der Autor, können alle andern Organe sich der besten Gesundheit, wenigstens momentan erfreuen, brauchen an diesen Herzenszuständen durchaus keinen Antheil zu nehmen, und während das Herz in der heftigsten Wallung begriffen ist, sehen wir die äußeren Theile einer größeren oder geringeren Ruhe sich überlassen, unbekümmert um die Herzensstürme. — Nachdem nun auf diese Weise die große Menge von Aufregungszuständen, denen das Herz unterworfen ist, vorgestrichen worden, wird im zweiten Theil der Behauptung (§ 40) bewiesen, daß trotz dieser Unzahl von schädlichen Potenzen, die das Herz treffen, dieses dennoch unter allen Organen des Körpers die dauerhafteste und unerschütterlichste Gesundheit besitze. Diese beruht gerade auf jenem hohen Grade von Empfindlichkeit und Erregbarkeit, die, wie sie einerseits den Grund der oben genannten Erscheinungen bilden, so doch andererseits vor allen dem Herzen drohenden materiellen Gefahren, wie Entzündung mit ihren Folgen, der Eiterung, Geschwulstbildung und Brand, ferner vor Entärtung seines Gewebes und endlich vor der Veränderung der organischen Verhältnisse eben so sicher zu schützen und zu bewahren im Stande sind. Daher kommen materielle mit bedeutenden Destructionen einhererschreitende Krankheitszustände, wie sie so häufig in anderen Theilen unsers Körpers angetroffen werden, so höchst selten im Herzen vor; denn dieses ist sowohl durch seine Lage vor Verletzung, Erschütterung und ihren Folgen hinlänglich mehr als die übrigen Organe geschützt, als auch durch die stete Bewegung und den Herzschlag im Stande, alle äußeren Schädlichkeiten von sich fortzuleiten und zu entfernen, oder wenigstens ihnen auszuweichen, und endlich vermag es durch den ihm von der Natur verliehenen Nervenreichthum und den dadurch ertheilten hohen Grad von Empfindlichkeit und Erregbarkeit die bössartigen Krankheitszustände bald zu entdecken und gehörig sich vor ihnen zu bewahren.

1) Das Bewußtsein von der speciellen Providenz Gottes über Israel, die sich ebenso im Strafen wie im Belohnen zeige, hat an dieser Stelle des Propheten Amos schon in sehr alten Zeiten einen Anlehnungspunkt gefunden. Schon das zweite Buch der Makkabäer (6, 13. 15) unterbricht die Erzählung von den Verfolgungen, welche die Juden durch die Syrer erleiden mußten, um — mit offener Beziehung auf jene Stelle — die Bemerkung zu machen: „daß man den Sündern nicht viele Zeit läßt, sondern schnell mit den Strafen einschreitet, ist ein Zeichen großer Gnade. Denn nicht, wie gegen andere Völker der Herr sich langmüthig erweist und sie erst, wenn sie das Maß der Sünden vollgemacht, bestraft, hat er beschlossen, daß es auch mit uns so sei, daß er uns nicht, wenn wir zur höchsten Spitze unserer Sünden gelangt seien, dann erst am Ende bestraft.“ Auf ähnliche Weise sucht R. Abahu (Aboda fara 4a) den Widerspruch, der in jenem Verse zwischen der Liebe (יְרֵמִי) und dem Strafen zu liegen scheint, durch ein Gleichniß zu lösen, in welchem er

auf daß aus ihnen Mineralien, dann Vegetabilien, dann Thiere, dann Menschen, dann das Kleinod unter den Menschen sich ausbilde. Alles ist also des Kleinods wegen da, damit an ihm der göttliche Geist haften, und dieses wieder wegen des höheren Kleinods, wie Propheten und Fromme. Nach dieser Steigerung ist das Gebet eingerichtet, wo es heißt: „Verbreite, Ewiger, unser Gott, deine Furcht über alle deine Geschöpfe“ dann „Gieb Ehre deinem Volke“; endlich: „Sehen mögen es und sich freuen die Frommen“, welche gleichsam das Kleinod des Kleinods sind.

45. Kufari. Du hast nun, Meister, dein Gleichniß vollkommen gut durchgeführt; aber man hätte erwarten sollen, daß sich unter euch mehr Anachoreten und Asketen finden müßten, als bei andern Völkern.

46. Meister. Wie leid thut es mir, daß du die Grundsätze schon vergessen hast, die ich vorgelegt und die du eingeräumt hattest. Waren wir nicht darin übereingekommen, daß man sich Gott auf keine andere Weise nähern könne als durch Handlungen, die Gott selbst anbefohlen? Glaubst du, daß diese Annäherung in Selbsterniedrigung, Demuth u. s. w. besteht?

47. Kufari. Ja und mit Recht. Das ist meine

הצמח ואחר כן החיים ואחר כן האדם ואחר כן סגולת האדם והכל נהיה בעבור הסגולה ההיא להדבק בה הענין האלהי והסגולה ההיא בעבור הסגולה כמו הנביאים והחסידים ועל זה הדרך נסדר מאמר האומר הן פחדך ה' אלהינו על כל מעשיך ואחר כן הן כבוד לעמך ואחר כן צדיקים יראו וישמחו¹ מפני שהם סגולת הסגולה:

ט"ה אמר הכוזרי כבר העירות החבר ודמית והטבת להעיר ולדמות אבל היה צריך שנראה בכם מהפרושים והעובדים יותר ממה שהם בולחכם²:

ט"ו אמר החבר כמה קשה עלי שכחתך מה שהקדמתי לך³ מן השרשים והודית אתה בהם הלא הסכמנו כי לא יתכן להתקרב אל האלהים כי אם במעשים מצויים מאת האלהים התחשוב כי הקורבה הוא השפלות והכניעה והדומה להם: ט"ו אמר הכוזרי כן עם הצדק⁴

1) Bekanntlich sind dies die (wahrscheinlich dem geonäischen Zeitalter angehörigen) Einschießel in die dritte Peracha der Tefilla für Neujahr und Verjährungstag, deren Anordnung nach der vom Autor hervorgehobenen Gradation gewiß nicht zufällig ist.

2) Da alles das, was der Meister § 44 gesagt, dahin zu führen scheint, daß man sich immer mehr vom Irdischen losfasse und für das Ueberirdische lebe, so war mit Recht zu erwarten, daß unter den Israeliten die Asketik in ihren mannigfachen Gestalten (Elibat, Anachorese u. s. w.) auftreten müsse. Ein solcher Schluß wird aber im Allgemeinen schon dadurch widerlegt, daß es nicht dem freien Willen des Menschen anheimgestellt sei, wie und wiefern er um des Göttlichen willen dem Menschlichen zu entsagen habe (vergl. II, 50). In der That hat es sich factisch als wahr herausgestellt, daß durch die Summe der zu übenden Gebräuche und gerade durch die scharfe Bezeichnung derselben das Judenthum vor den Verirrungen einer den Menschen entwürdigenden Selbstpeinigung behütet wurde. Denn nicht nur daß das Elibat vom Talmud geradezu für sündlich erklärt wurde, so sind eine Menge Pflichten und Gebote, deren Unterlassung für Unrecht gilt, nur durch die Vereinigung mit andern ausführbar, und wird sogar vom Gesetz befohlen, daß man sich zu gewissen Zeiten zu freuen habe, und die Befolgung dieses Gebotes hoch angerechnet. Aber auch der Einwand, den man aus gewissen Stellen der Schrift schöpfen könnte, daß nämlich weiter nichts als die innere, auf die Principien einer bloß vernunftgemäßen Moral gestützte Gottesverehrung gefordert werde, wird § 48 durch eine richtige Würdigung jener Stellen widerlegt.

3) Vergl. oben I, 79. 97—99 u. s. w.

4) Abendana und Buxtorf übersetzen עם הצדק: „wenn sie (nämlich die Zerknirschung) mit Gerechtigkeit verbunden ist.“ Indes versteht sich das wohl von selbst, da die Begriffe שמים und

Meinung und so habe ich ja auch in euren Büchern gelesen: „Was verlangt der Ewige, dein Gott von dir, als ihn zu fürchten?“ (5 Mos. 10, 12) und ferner: „Was fordert der Ewige von dir, als daß du Recht übest und Gnade liebest (Micha 6, 8) u. s. f.

48. Meister. Diese und ihnen ähnliche Vorschriften sind Vernunftgesetze, die dem göttlichen Gesetze als Voraussetzungen und Grundlagen dienen und ihm sowohl der Natur als der Zeit nach vorangehen, und ohne welche die Leitung irgendwelcher Gemeinschaft unter den Menschen unmöglich ist; selbst eine Gesellschaft von Räubern muß nothgedrungen Gerechtigkeit unter sich walten lassen, da sonst ihre Gemeinschaft keinen Bestand hätte. Als nun der Un-

וכן אני חושב וכן קראתי בספריכם כמו שאמר מה ה' אליהך שואל מעמך כי אם ליראה ואמר מה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד ויוולת זה הרכבה:

מ"ח אמר החבר אלהי והדומה להם הם החקים השכליים והם ההקדמות וההצעות לתורה האלהית קודמות לה בטבע בזמן אי אפשר בלעדיהם בהנהגות איזו קהלה שתהיה מבני אדם עד שקהל הלסטים אי אפשר שלא יקבלו הצדק ביניהם ואם לא לא היתה מחמדת חברתם³ וכאשר הגיע המרי מבני

nicht so eng zu fassen sind. Besser daher: „Mit Recht; denn so dachte ich mir es a priori, und so fand ich es in euren heiligen Schriften bestätigt.“

1) Diese und ähnliche Stellen aus Gesetz, Propheten und Psalmen werden gewöhnlich und mit Recht als Belege dafür angeführt, daß eine innere, geistige Verehrung Gottes, eine Befolgung der Moralprincipien das Erste und hauptsächlichste sei, was von dem Israeliten verlangt werde. Aber damit allein ist man noch kein Israelit, sondern — nach der Ansicht des Autors — gehören hierzu noch die specifisch jüdischen Gesetze, und zwar nicht als äußere Erscheinung der innern Gottesverehrung, also nur um dieser willen da, und zeit- und ortgemäßen Modificationen unterworfen (wie dies größtentheils auch die Ansicht des Maimuni und der meisten *מצי מצו מצי* ist); dem Autor erscheint vielmehr der äußere Gottesdienst (Opfer, religiöse Abgaben, Sabbat- und Festfeier, Speisegesetze u. s. w.) nur insofern nicht geradezu als Selbstzweck, als durch Ausübung dieser Gebote vermittelt eines uns unbekannten Zusammenhanges, Israel auf die Stufe des Gottesvolkes erhoben und zur Annäherung an Gott geführt wurde. Freilich sind die Israeliten erst Menschen, ehe sie Israeliten sind; also haben die Gebote, die sich auf dies Menschsein überhaupt beziehen, den Vorrang vor denen, die nur das Israelitenthum befördern, darin, daß jene ohne diese, diese aber nicht ohne jene bestehen können.

2) Die Eintheilung aller Gebote überhaupt in drei Klassen, die durch die verschiedene Entwicklung des moralischen und religiösen Bewußtseins gesetzt sind, geht durch alle jüdische Religionsphilosophen hindurch, wenn auch die einzelnen Abtheilungen unter verschiedenen Namen auftreten. Unser Autor zerfällt den Complex der Gebote in *שכלית* und *מנהגית* und *שמעית* (אלהית; vergl. III, 7); jene ersten sind die Principien der Moral, die in der Vernunft des Menschen selbst begründet sind, erste Stufe: *שבו*. Die zweite Klasse umfaßt diejenigen Gesetze, die sich aus dem Zusammenleben der Menschen ergeben, wie sich dies nach und nach gestaltet hat: *וכן*, zweite Stufe. Auf der dritten und höchsten Stufe stehen die durch die Offenbarung (*תורה*) gegebenen. Die beiden ersten Klassen faßt der Autor zuweilen unter dem Namen *שכליים* zusammen, weil sie beide, die erste an sich, die zweite vermöge der Umstände, von der Vernunft geboten werden, so daß *שכליים* überhaupt den Gegensatz zu *שמעיים* bilden; so heißen sie III, 7 *יוריים* im Gegensatz zu den *נבואיים*.

3) Ähnlich sagt Cicero de off. 2, II: Atque iis etiam, qui vendunt, emunt, conducunt, locant, contrahendisque negotiis implicantur, iustitia ad rem gerendam necessaria est. Cujus tanta vis est, ut nec illi quidem, qui maleficio et scelere pascuntur, possint sine ulla particula iustitiae vivere; nam qui eorum cuipiam, qui una latrocinantur, furatur aliquid, aut eripit, is sibi ne in latrocinio quidem relinquit locum; ille autem, qui

gehorsam unter den Israeliten so weit ging, daß sie die Vernunft- und Societätsgesetze vernachlässigten (ohne die keine Gemeinschaft bestehen kann, wie ein Einzelner nicht ohne die natürlichen Bedürfnisse, als Essen, Trinken, Bewegung, Ruhe, Schlaf, Wachen existiren kann), während sie an dem Opferdienst, so wie an andern geoffenbarten göttlichen Lehren festhielten; so wollte er sich schon mit Wenigerem begnügen und sagte: Möchtet ihr nur die Lehren beobachten, welche auch die geringste Gemeinschaft beobachtet, nämlich Aufrechthaltung des Rechts und der guten Handlungen und Dank an Gott für seine Güte. Denn die göttlichen Gesetze können vollständig erst dann beobachtet werden, wenn die socialen und Vernunftgebote erfüllt sind, und zu diesen gehört die Aufrechthaltung des Rechts und der Dank für die Güte Gottes. Wer daran nicht hält, wie kann der an Opferdienst halten, an Sabbat, Beschneidung u. s. w., was die Vernunft eben so wenig fordert wie abweist. Ich meine nämlich solche Gesetze, die speciell den Israeliten gegeben worden außer den Vernunftgesetzen und durch die sie des göttlichen Geistes gewürdigt wurden. Wie so diese Gesetze als nothwendig begründet waren, wußten sie nicht, sowie sie auch nicht wußten, wie die Herrlichkeit Gottes sich auf sie und das Feuer Gottes auf ihre Opfer sentte und wie sie Gottes Stimme hörten und wie alles das ihnen widerfuhr, was nicht glaublich gewesen wäre ohne jene Offenbarungen und eigene Erfahrungen, die unwiderleglich waren. — So also ist es zu verstehen, wenn zu ihnen gesagt wurde: „Was verlangt der Ewige von dir?“ (5 Mos. 10, 12) und „Eure Brandopfer legt zu euren Schlachtopfern“ (Jerem. 7, 21) und Anderes dergleichen. Ist es denn denkbar, daß ein Israelit bloß sich der Uebung der Gerechtigkeit und der Lebenswerke befleißige, dagegen aber Beschneidung, Sabbat, Beschneidung vernachlässigt und glücklich sei?

ישראל אל ענין שהקלו בחורות השכליות והמנהגיות אשר אי אפשר מבלעדיהם לכל קהלה כאשר אין אפשר לכל יחיד מבלעדי הדברים הטבעיים מאכילה ושתייה ותנועה ומנוחה ושינה ויקיצה והחזיקו עם זה בעבודות בקרבנות וזולתם מן החורות האלהיות השמעיות הסתפק מהם בפחות ואמר ולואי שחשמו החורות ששומרים אותם הפחות שבקהלות מקבלת הצדק והדרך הטובה וההודאה בטוב הבורא כי החורות האלהיות לא חשלמה אלא אחר השלמת החורות המנהגיות והשכליות ובחורות השכליות קבלת הצדק וההודאה בטוב הבורא ופי שלא החזיק באלה איך מחזיק בקרבנות ובשבת והמילה וזולתם ממה שאין השכל מחייבו ולא מרחיקו¹ והם החורות אשר בהם התיחדו בני ישראל תוספת² על השכליות ובהם היה להם יתרון הענין האלהי ולא ידעו איך יתחייבו אלו החורות כאשר לא ידעו איך ירד כבוד ה' ביניהם ואש ה' על קרבנותם ואיך שמעו דבור האל ואיך אירע להם כל מה שאירע ממה שאין הדעות מקבלות אותו לולי המעמדות וראות העין אשר אין בו מרחק ועל הדרך הוה נאמר להם ומה ה' דורש ממך ועולותיכם ספו על ובחיכם וזולת זה ממה שדומה לו היתכן שיחזיק הישראלי בעשות משפט ואהבת חסד ויעזוב המילה והשבת וחורות הפסח ושאר החורות ויצליח:

archipirata dicitur, nisi aequabiliter praedam dispartiat, aut interficiatur a sociis aut relinquitur. Quin etiam leges latronum esse dicuntur, quibus pareant, quas observent.

1) Auf ganz ähnliche Weise werden auch von Nachji in der Einleitung zu Chobot ha-Lebabot (f. 9 b ed. Fürstenthal) die מצות שמעיות bezeichnet als מצות דחה אדם ולא דחה בהם והוא השכל מחייב בהם ולא דחה אדם. Vergl. auch unten III, 7.

2) Vergl. III, 7 Anfang.

49. Rusari. Nach deinen Voraussetzungen freilich nicht; aber nach den Ansichten der Philosophen kann der Mensch fromm sein, ohne darauf zu achten, durch welche Religion er sich Gott nähert, ob als Jude oder als Christ oder auf eine andere Weise oder durch eine selbstersonnene Religion. Dadurch kommen wir aber wieder auf Speculation, auf Vernunft-Abstraktion und Klügelerei hinaus: jeder Mensch würde sich bemühen, eine Religion zu gründen, wie seine Speculation ihn lehrt, und das ist unstatthaft.

50. Meister. Die göttliche Religion zwingt uns

מט אמר הכוזרי לא כפי אשר הקדמת אבל דעת הפילוסופים יהיה אדם חסיד ולא ירגיש באי זו דת שיחקרב אם בהתיהר או בהתנצר או בוולת זה או בדבר שיכרה לעצמו וכבר שבנו אל ההקשה והסברה השכלית וההחכמות ויהיו כל בני אדם משתדלים לקבוע תורה במה שמביאה אליו הקשתם וזה בטל: 1

נ אמר החבר והתורה האלהית 2

1) Dieser § läßt gleichsam dem Geiste des Rusari noch einmal die Behauptungen des Philosophen im Gegensatz zu denen des Israeliten vorübergehen, beide gegen einander abwägen, und durch die Verwerfung der ersteren und Annahme der letzteren einen Schlüsselpunkt für diesen Gegenstand eintreten. Der Meister sagt jedoch die § 45 gestellte Frage über Askese innerhalb des Judenthums auf, und führt die Beantwortung derselben bis in die Mitte des § 50 aus.

2) Var. וזורה משה. — Die Frage über das Verhältniß der Askese zum Judenthum, sucht der Verfasser (wie wir dies schon oben angedeutet haben) dahin zu beantworten, daß ein solches Element der jüdischen Lehre zuwider sei, indem diese die Mitte zwischen ausschweifender Sinnlichkeit und engherzigem Asketismus halte. Hierfür sprechen zuerst viele mosaische Institutionen, besonders die agrarischen Bestimmungen (Jobel- und Erlassjahr), die Feier der Fasttage, wie der Sabbath und Festtage u. s. w. — Auf gleiche Weise haben auch die angesehensten Talmudisten und nach ihnen die jüdischen Philosophen dieses Mittel zwischen Selbstopferung und Ausschweifung als einen besonderen Vorzug des Gesetzes erkannt und danach zu leben befohlen. In einer (durch ihren fast an das Leben des Hebraismus streifenden sprachlichen Charakter als sehr alt bezeichneten) Boraitha (Neb. 9 b) erzählt Simon der Gerechte, er hätte nie von dem Schuldopfer eines (sich verunreinigt habenden) Nasir gegessen, außer einmal. „Es kam nämlich ein Mann aus dem Süden zu mir, der Nasir war (und dieses Schuldopfer bringen wollte, vergl. Num. 6, 9). Ich sah ihn an: schöne Augen, ein blühendes Gesicht, sein Haar in Locken herabwallend. Da fragte ich ihn: Was veranlaßt dich denn, dein schönes Haar zu vernichten? Er antwortete: „Ich war Hirte bei meinem Vater in meiner Heimath; da ging ich einst, Wasser zu schöpfen aus der Quelle, und betrachtete in dem Wasserspiegel mein Gesicht; da wallte in mir die Leidenschaft auf, und suchte mich aus (dem Antheil an) der (künftigen) Welt zu verdrängen. Ich aber sprach zu mir: Böfewicht, was bist du stolz auf eine Welt, die nicht dir gehört, auf etwas, was Wurm und Made werden wird? Bei dem Opferdienst! Ich will dich scheeren und dem Himmel weihen!“ Sogleich sprang ich auf, küßte ihn auf sein Haupt und sprach zu ihm: Du solche Nestrim, wie du bist, möge es viel in Israel geben; von dir sagt die Schrift (Num. 6, 2): Wenn ein Mann geloben wird ein Gelübde, ein Nasir zu sein für den Ewigen“. — Ueberhaupt erklären sich die Talmudisten sehr stark gegen jedes Geloben von Gelübden (Chul. 2 a) und erklären den Umstand, daß der Nasir ein Sündopfer zu bringen habe (Num. 6, 16) daraus, daß er durch Enthaltung von erlaubten Genüssen sich gegen Gott versündigt habe (Nas. 19 מני שציר עצמו מן היין). Von Hillel wird (Baj. Rab. Cap. 34. f. 173 c. Jalk. Prov. Col. 94 b) erzählt, er habe nach Beendigung des Vortrages, sich immer unter dem Vorwande, daß er einen Gast in seinem Hause habe, von den Schülern entfernt. Da nun diese ihre Verwunderung darüber äußerten, daß er immer einen Gast bei sich habe, so antwortete er: „Und ist denn diese gedrückte Seele nicht auch ein Gast in diesem Körper, da sie heute hier, morgen da ist?“ Das meint die Schrift: „Wer seiner Seele Gutes thut, ist ein gütiger Mann“ (Sprüche. 11, 17). — In gleichem Sinne lassen sich auch die Späteren vernehmen.

nicht zur Askese, sondern führt uns den Mittelweg und läßt jeder Kraft des Körpers wie der Seele ihren Antheil ohne Uebermaß zukommen; denn was man einer Kraft zu viel zuwendet, entzieht man einer anderen Kraft. Wer z. B. dem Begehrungsvermögen zu sehr nachgiebt, schwächt das Denkvormögen und umgekehrt; wer der Herrschsucht zu sehr nachgiebt, kürzt eine andere Kraft. Viel Fasten ist keine wohlgefällige Handlung für denjenigen, dessen Begierden gering, dessen Kräfte schwach sind und dessen Körper mager ist; für ihn ist es besser, daß er seines Leibes pflege; eben so wenig ist es die Verminderung des Besitzes für denjenigen, der ohne übermäßige Anstrengung und vom Ueberflüssigen es erlangen kann, und den der Erwerb nicht vom Erlangen von Kenntnissen und Übung guter Handlungen abhält, um so mehr, wenn er eine zahlreiche Familie hat und das Geld zu guten Zwecken ausgeben will; für ihn ist es besser, daß er seinen Besitz vermehrt. Ueberhaupt ist unser Gesetz getheilt zwischen Ehrfurcht, Liebe und Freude; durch jede von dieser kannst du dich Gott nähern. Deine Zernirschung an Fasten ist nicht gottgefälliger als deine Freude an Sabbaten und Festen, wenn diese Freude aus andächtigen, vollen Herzen kommt. So wie ein Gebet Gedanken und Andacht erfordert, so auch die Freude an seinem Gebot und seiner Lehre; du mußt dich des Gebotes selbst aus Liebe zu dem Gebietenden freuen,

לא העבירה אותנו בפרישות אך בדרך השוה ולתת לכל כח מכוחו הנפש והגוף חלקו בצדק מבלי רבוי כי הרבוי בכח אחד קצור בכח אחר ומי שנטה עם כח התאוה קצר בכח המחשבה ובהיפך מי שנטה עם חנצחון קצר בוולחו ואין רב התענית עבודה למישחאותיו חלושות וכחותיו חלושים וגופו רזה אבל טוב שיעדן גופו¹ ולא המעט הממון עבודה כאשר יודמן מן המותר מבלי יגיעה ולא יסרידו קנחתו מן החכמה והמעשים הטובים כל שכן למי שיש לו טפול ובנים ומאווי להוציא לשם שמים אך הרבי יוחד נכון לו וכללו של דבר כי תורתנו² נחלקת בין היראה והאהבה והשמחה³ התקרב אל אלהיך בכל אחת מהנה ואין כניעתך בימי התענית יותר קרובה מן האלהים משמחתך בימי השבחחות והמועדים כשתהיה שמחתך בכונה ולב שלם וכמו שהתחנונים צריכים מחשבה וכונה כן השמחה במצותו ובחורתו צריכים מחשבה וכונה

Isr.-Esra Koh. 7. 3. - „Daher ist es das Beste für den Menschen, alle seine Handlungen auf gerechter Wage abzuwägen, und jedem Seelenvermögen seinen Antheil zu gewähren.“ Vergl. auch unten III, 22. Maim. More II, 39 und die folg. Anmerk.

1) In so fern nämlich Fasten als ein Mittel zur Abtödtung der aus zu großem körperlichen Wohlsein entstandenen Lust betrachtet wird.

2) Hiermit stimmt eine Stelle im 4. Cap. (שמה טריס) des Maimuni sehr genau überein, wo es heißt (bei Pococke Porta Mosis f. 75): „Dieses vollkommene, uns vollkommen machende Gesetz — strebt vielmehr dahin, daß der Mensch sein Leben naturgemäß einrichte, die Mittelstraße wählend; daß er mit Maß esse, was er essen darf, mit Maß trinke, was er trinken darf, mit Maß des ehelichen Umgangs genieße, an bewohnten Orten sich aufhalte in Gerechtigkeit und Billigkeit; nicht daß er Höhlen und Felsen bewohne, nicht daß er sich mit Fellen und Wolle belege, nicht daß er seinen Körper peinigende und quäle.“ Ueberhaupt bietet dies ganze Capitel der שמה טריס die fruchtbarsten Parallelen zu den in vorliegendem § ausgesprochenen Ansichten. Vergl. auch Simon Duran zu Abot II, 13 (34 b ed. Leipzig).

3) Man kann als Belege hierzu — wie Roscato andeutet — auf die Stellen des Pentateuch hinweisen, wo geboten wird, Gott zu fürchten (Lev. 19, 14. 32. 25, 17. 36. 43. Deut. 4, 10. 5, 26. 6, 2. 13. 24. 8, 6. 10, 12. 20, 14. 23. 17, 19. 28, 58. 31, 12. 13), zu lieben (Ex. 20, 6. Deut. 5, 10. 6, 5. 7, 9. 11, 1. 13. 22. 19, 9. 30, 6. 16. 20), sich vor Gott oder bei Ausübung seiner Gebote zu freuen (Lev. 23, 40. Deut. 12, 12. 18. 14, 26. 16, 11. 14. 27, 7. 28, 47) u. s. w. (vergl. III, 11).

indem du erkennst, was er dir dadurch Gutes erwiesen. Es ist so, als wärest du sein Gast, an seinen Tisch geladen und du danktest ihm für seine Güte innerlich und äußerlich. Und wenn deine Freude sich bis zum Singen und Tanzen steigert, so ist dies Gottesdienst und Festhalten am göttlichen Geist. Aber diese Dinge hat die Tora nicht der Willkür überlassen, sondern mit Schranken umschlossen, weil der Mensch nicht im Stande ist, den Kräften der Seele und des Körpers den förderlichen Antheil zuzumessen. Daher bestimmt das Gesetz, wie viel Ruhe und wie viel Bewegung angemessen sei; bestimmt, wie viel die Erde arbeiten solle, bis sie im Sabbat und Jubeljahre ruht, und daß von den Erzeugnissen die Zehnten u. s. w. gegeben werde. Es giebt Bestimmungen über die Ruhe am Sabbat, über die Ruhe an Festen, über die Ruhe des Landes, Alles zum Andenken an den Auszug aus Aegypten und zur Erinnerung an das Schöpfungswerk; denn diese beiden Ereignisse gleichen sich darin, daß sie durch den unmittelbaren Willen Gottes, nicht durch Zufall oder Naturgesetz eintraten; daher heißt es auch: „Frage doch die früheren Tage, die vor dir waren“ (5 Mos. 4, 32); „Hat wohl ein Volk die Stimme Gottes gehört — oder hat ein Gott versucht?“ (5 Mos. 4, 33. 34). Die Beobachtung des Sabbat an sich ist schon ein Bekenntniß von Gott, und zwar ein thatächliches Bekenntniß; denn wer das Sabbatgesetz beobachtet, weil dadurch das Schöpfungswerk seine Vollendung fand, der hat ja dadurch die Schöpfung anerkannt, und wer die Schöpfung anerkennt, hat doch auch den Schöpfer, der die Welt ins Dasein gerufen, anerkannt, während derjenige,

שחשמה במצוה עצמה מאהבתך המצוה בה וחכיר מה שהטיב לך בה וכאלו אחה בא באכסנייתו קרוא אל שולחנו וטובו ותודה על זה במצפון ובגלוי ואם חעבור כך השמחה אל הנגון והרקוד¹ היא עבודה ודבקה בענין האלהי ואלה הדברים לא הניחה אותה החורה מופקדים אבל כלם תחת מסורת מפני שאין ביכלת בני אדם להלק חקנות כחות הנפש והנפש² ושיער מה שראוי להם מהמנוחה וההננועה ושיער מה שחוציא הארץ עד שחשבות בשמיטה ויובל וינתן ממנה המעשרות וזולתי זה וצוה על שבתה השבת ושבתה המועדים ושבתה הארץ והכל וזכר ליציאת מצרים וזכרון למעשה בראשית³ מפניששני הענינים דומים מפני שנעשו בחפץ האלהים לא במקרה ולא בטבע וכאשר אמר יתברך כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך השמע עם קול אלהים או הנסה אלהים והיתה שמירת השבת היא בעצמה ההודאה באלהות אבל כאלו היא הודאה מעשית כי מי שמקבל מצוה שבת בעבור שבה היה כלוח מעשה בראשית כבר הודה בחדוש⁴

1) Man erinnere sich hier an die Art, wie David nach 2 Sam. 6, 14. 16 seine Freude über das Hinaufschaffen der Bundeslade nach Zion bezeugte, u. dergl. Richt. 21, 19. 21.

2) Weiter ausgeführt wird dies unten S. 158, wo es heißt: על סדרו ומנהגו וערכו ולא יירא להכנס בו מכשול ונ'.

3) Hiermit bezieht sich der Autor höchst wahrscheinlich auf die den Tefillot für Sabbat und Festtage eingehaltenen Formeln: וזכר ליציאת מצרים und זכר ליציאת מצרים (welche letztere nicht bloß für Pesach bestimmt ist). Eben so weiter unten III, 40. im Anfang.

4) Daß die Beobachtung des Sabbats das sprechendste Zeugniß für die Anerkennung Gottes als Schöpfers, also für den Glauben an den Hohen Heiligen sei, ist eine Ansicht, die fast so alt, als der israelitische Glaube selbst, und von den ältesten jüdischen Philosophen stets mit mehr oder weniger Bestimmtheit ausgesprochen ist. Schon der Pentateuch (Ex. 31, 17. vergl. die bald zu citirende Stelle aus Ibn-Esra) läßt den Sabbat „ein ewiges Zeichen zwischen Gott und Israel dafür sein, daß Gott in sechs Tagen Himmel und Erde geschaffen und am siebenten geruht habe.“ — Philo nennt den Sabbat: τὴν τοῦ κόσμου γενέσθαι ἡμέραν καὶ τὴν ἐσχάτην τοῦ κόσμου γενέσθαι und: χρόνον τινὰ τῆς πρώτης ἀρχῆς ἐπιδεικνύμενον εἶναι ἀπ' ἐκείνης ὥσπερ ἀρχαίου

der jenes Gebot nicht hält, in die Zweifel des Glaubens an die Unerforschtheit der Welt geräth und nicht zum klaren Glauben an den Schöpfer der Welt gelangt. So führt also die Beobachtung des Sabbat viel mehr zum Schöpfer hin als Aste und Anachoretismus. Sieh, wie der göttliche Geist, der an Abraham und dann an seinen zahlreichen Nachkommen und am heiligen Lande haftete, sie immer höher und höher emporhob; wie er die Nachkommenschaft wahrte, daß nicht einer von ihnen verloren ging, wie er sie an den besten Ort versetzte, sie in so wunderbarer Weise vermehrte, bis er sie fortnahm und sie auf den für das Kleinod passenden Boden versetzte. Daher heißt er: „Gott Abraham's, Gott Isaac's“ (1 Mos. 28, 13), wie er sonst heißt: „Thronend über Cherubim“ (1 Sam. 4, 4), „thronend in Zion“ (Ps. 9, 12), „wohnend in Jerusalem“ (Ps. 135, 21), indem diese Derter dem Himmel verglichen werden, da man sonst sagt: „Er thront im Himmel“ (Ps. 123, 1), weil sein Licht über ihnen erschien, wie es über dem Himmel erscheint, aber freilich nur vermittelt solcher, die fähig sind, das Licht aufzunehmen und auf die er es herabkommen läßt. Das heißt dann seine Liebe;

מבלי ספק ומי שהודה בחדוש הודה במחדש העושה יתברך ומי שלא קבלה יפול בספקות הקדמות ולא חזק אמונתו לבזר העולם אם כן שמירת השבת מקרבת אל הבורא יותר מהפרישות והניירות¹ וראה² היאך שב הענין האלהי הדבק באברהם ואחר כך בהמון סגולתו ובארץ הקדושה מביא הענין מדרגה אחר מדרגה ונודר בורע עד שלא נמלט מהם אחר והניח אותם בטוב שבמקומות והפרם והרכם הרבוי ההוא המופלא עד שהעתיק אותם ונטעם באדמה הראויה לסגולה ונקרא אלהי אברהם ואלהי יצחק כאשר נקרא יושב הכרובים ויושב ציון ושוכן ירושלם לדמותם בשמים כמו שאמר היושבי בשמים מפני הראות אורו באלה כהראותו בשמים אך במצוה עם ראויים לקבל האור ההוא³ והוא מאציל אותו עליהם

συνεργῶς τυπωθέν. — Der Talmud betrachtet (Sabb. 118 b) die Beobachtung des Sabbats für so gottgefällig, daß sie sogar für Götzendienst Verzeihung verschaffe, und heißt dagegen (Ehul. 5 a vergl. Maim. Hilchot Sabbath 30, 15) denjenigen, welcher den Sabbat öffentlich entweicht, in aller Hinsicht für einen Götzendiener anzusehen, wofür Raschi Ehul. a. a. O. den Grund angiebt, mit den Worten: והמחלל שבת כופר במעשיו ומעיד שקר שלא שבת הק"ה במעשה בראשית. — Ybn-Esra Ex. 31, 12: ולפי דעתי כי פירוש אות היא כי ששת ימים עשה והנה העושה מלאכה בשבת מכחש הוא במעשה בראשית. Derselbe Ex. 20, 8: כל העושה מלאכה בשבת הוא מכחש במעשה בראשית. Maim. More 2, 31: צונו בהורה: להגדיל זה היום כדי להתקיים יסוד חדוש העולם והתפרסם במציאות כשישבתו בני אדם כלם ביום אחד וכשישאל מה עלה זה יהיה המענה כי ששת ימים עשה ה'. Vergl. auch More 3, 32. 41. 43. — Wie nun die Beobachtung des Sabbats die Anerkennung Gottes als Schöpfer in sich schließt, so erinnert die Beobachtung der zum Andenken an den Auszug aus Aegypten gestifteten Feste (worunter nach Deut. 5, 15 auch Sabbath) an das Band, das Israel an Gott knüpft. In so fern nun der Glaube an die wunderbare Befreiung auch schon den Glauben an die Schöpfung der Welt aus Nichts bedingt, weil der Herr auch den Menschen voraussetzt, so konnte mit Recht, in Bezug auf die vielbesprochene Deutung des auf מצרים und nicht auf העולם hinweisenden ersten Gebotes, Abr. Seba (Zeror ha-Mor s. f. 78 b ed. Ven.) sagen: לפי שבכלל יציאת מצרים היה חדוש העולם.

1) Eine nicht unbeachtliche Aklutweisung auf § 45, womit nun die Besprechung dieses Gegenstandes für jetzt beendet ist. Vergl. III, 1 ff.

2) Mit diesen Worten lenkt der Verfasser wieder in die Entwicklung seiner Ideen über die Erwählung Israels ein; die nächstfolgenden Worte enthalten fast wörtliche Wiederholung des I, 83 und II, 14 Gesagten.

3) Hiermit wird darauf hingedeutet, daß die Idee eines Nationalgottes dem Judenthum eben so fremd sei, wie die eines Localgottes, und daß die Ausdrücke: Gott Abraham's, Isaacs u. s. w. nur in dem Sinne zu nehmen seien, daß die genannten Menschen Gott vorzüglich erkannt und sich

sie ist für uns in dem Gebete: „Mit ewiger Liebe“ u. s. w. ausgedrückt und wir sind zum Glauben daran und zur Anerkennung derselben verpflichtet, damit wir uns einprägen, daß der erste Antrieb von ihm, nicht von uns ausgegangen. So wie wir in Betreff der Schöpfung eines Thieres z. B. sagen, daß es sich nicht selbst geschaffen, sondern daß Gott es gebildet und zugerichtet, da er den Stoff, der für diese Form geeignet ist, sich ansehen, so ist es auch Gott, der durch die Befreiung aus Aegypten den ersten Antrieb gab, daß wir ihm ein erwähltes Volk und er uns zum König sei, wie es mehre Male heißt: „Ich bin der Ewige, euer Gott, der ich euch aus dem Lande Aegypten geführt habe, um euch ein Gott zu sein“ (3 Mos. 22, 33. 4 Mos. 15, 41) und wie es ferner heißt: „Israel, an dem ich mich verherrliche“ (Jes. 49, 3).

ונקרא זה ממנו אהבה והיא אשר נקבעה לנו ונחייבנו להאמינה ולהודות עליה באהבה עולם אהבתנו כדושנים אל לבנו שהתחלה ממנו לא ממנו אנהנו¹ כמו שנאמר בבריאח החי על דרך הדמיון שהוא לא ברא אח עצמו אך האלהים יצרו והתקינו כאשר ראה חומר שראוי לצורה ההיא כן הוא יתברך המתחיל להוציאנו ממצרים להיות לו לעם סגולה ויהיה לנו למלך כאשר הוא אומר ושונה אני ה' אלהיכם המוציא אתכם ממצרים להיות לכם לאלהים² ועוד שאמר ישראל אשר כך אתפאר³:

einer besonderen Vorsehung von seiner Seite erfreut haben, wie denn auch die Redensarten „zu Jerusalem thronen“ u. dergl. nicht mit der: „Gott der ganzen Erde wird er genannt“ (Jes. 54, 5) freiten, sondern also zu verstehen sind, daß an und in diesen Orten sich die göttliche Allmacht und Offenbarung ganz besonders bethätigt habe, und es wird dadurch das Verhältniß der Orte zu Gott in Beziehung und Rücksicht auf unser Gefühl und die menschliche Anschauung überhaupt bezeichnet. — Der Ausdruck אלהי אברהם wird durch zwei Mittelglieder zu seiner eigentlichen Bedeutung geführt. Die am wenigsten einer Mißdeutung ausgesetzte Metapher ist הישבי בשמים, die auch keiner eigenen Erklärung bedarf; durch diese wird das analoge יושב ציון ירושלים u. s. w. gerechtfertigt, כמ"ש (Das eingefügte Beispiel כמ"ש — לדמותם בשמים — ממני הראות אורי באלה כהראותו בשמים zeigt, in wie fern diese Vergleichung angestellt werde). Weil dieses aber nur geschehen kann, baser ראים לקבל האור ההוא, so wird die Beziehung Gottes vorzüglich zu diesen ראים hervorgehoben, daher אלהי אברהם u. s. w.

1) Die Verstärkung des Suffixi durch Wiederholung des entsprechenden Pronominis separati scheint hier theils deswegen angebracht, um der sogar in punktirten Texten nicht gut zu vermeidenden Zweideutigkeit des ממנו (a nobis — ab eo) zu entgehen, theils um den Gegensatz zu dem vorhergehenden ממנו „von ihm“ zu bezeichnen. Aehnlich IV, 25: im Gegensatz zum vorhergehenden בחוקי. So bei Maim. More II, 19 Anf. דעתי אנהנו (zweimal, f. 24 b und 26 a ed. Satanow).

2) Diese Stelle scheint aus dem Gedächtniß citirt zu sein. Denn so wie sie hier steht, von אלהים, findet sie sich nirgends in der Schrift, wohl aber die einzelnen Theile (z. B. von המוציא an mit der Einschaltung מצינו vor מצינו Lev. 22, 33. vergl. auch oben S. 141 Anm. 1), und ähnlich lautende Stellen.

3) Um die Ansicht des Autors zusammengefaßt hinzustellen, vergleichen wir Geser ha-Zaschar f. 3b. „Wie ein geschickter Künstler sich durch ein schönes Kunstwerk verherrlicht bei Allen, die es sehen, so verherrlicht sich Gott in seinen Frommen, wie es heißt (Jes. 44, 23): „Denn der Ewige erlöst Jakob und verherrlicht sich durch Israel““ und (Jes. 49, 3): „Israel, durch das ich verherrlicht werde“, weil diese ein großer Beweis und ein deutliches Zeugniß für die Vollkommenheit seiner Schöpfung sind.“

die Sonne, der Mond, die Sterne, Thiergehalten, die sich an der Sphäre Gestaltungen finden. Wieder andere beteten ihre Könige oder ihre Weisen an. Aber darin stimmten Alle überein, daß in der Welt nichts zur Erscheinung komme, was aus dem gewohnten Naturlaufe herausträte, so daß die Philosophen, die vermöge ihres Scharffsinnes und klaren Denkens eine erste Ursache, die den andern nicht gleich sei, anerkennen mußten, sich in ihrer Speculation dahin entschieden, daß diese Ursache keine Einwirkung auf die Erschaffung der Welt, geschweige denn auf Specialitäten habe, da sie zu hoch und zu erhaben sei, um davon Kenntniß zu nehmen; noch weniger aber bringe sie etwas Neues hervor. Endlich hatte sich jene Gemeinde herausgeläutert, die nun würdig war, das Licht zu empfangen, und daß ihr furchtbare Wunder geschähen und daß die Naturgesetze ihremwegen geändert würden. Da wurde denn augenfällig sichtbar, daß die Welt einen Herrscher, Güter, Ordner, Bildner habe, der das Kleine wie das Große darin kennt, der das Gute belohnt und das Böse bestraft. Sie war es, die zuerst den Menschen auf den rechten Weg führte, und keiner von denen, die nach ihr kamen, konnten ihre Grundsätze verlassen, so daß nun alle Bewohner der Welt die Erschaffenheit der Welt, die Unerchaffenheit des Schöpfers anerkennen. Das Beweismittel dafür aber sind ihnen die Israeliten, was ihnen angediehen und was über sie verhängt worden.

55. Rufari. Ja, das ist ein großer Ruhm und darin ist ein wunderbares Licht; man kann mit Recht davon sagen: „Sich einen ewigen Namen zu machen“ (Jes. 63, 12); Du machtest Dir einen großen Namen, wie an diesem Tage (Neh. 9, 16); zum Preis, zum Namen, zur Herrlichkeit“ (5 Mos. 26, 19).

56. Meister. Bemerte wohl, wie David das Lob der Tora dadurch vorbereitet, daß er zuerst von der Sonne spricht in dem Liede: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes“ (Ps. 19, 2); wie er ihr allumfassendes Licht, die Reinheit ihres Wesens, ihren regelmäßigen Lauf, ihr schönes Ansehen beschreibt, und wie er gleich daran schließt: Die Lehre

אש ועם אחר עובדים וולת זה משמש וירח וכוכבים וצורות בעלי חיים נחלות בצורות הגלגל ועם אחר עובדים מלכיהם או חכמיהם וכלם מסכימים שאין נראה בעולם דבר יוצא מן המנהג והטבע עד אשר הפילוסופים אשר דק עיונם וזכה מחשבתם והודו בסבה ראשונית אינה דומה לשאר הדברים נטו בהקשחם שאין לו מעשה בעולם כל שכן בחלקיות שמרוממים אותו ומבדילים אותו מידעיהם וקל וחומר שיחדש בהם חדוש עד שנודככה הקהילה ההיא שהיתה ראוייה לחול עליה האור ולעשות לה המופתים הנוראים ולשנות להם המנהגים ונראה עין בעין כי יש לעולם מושל ושומר ומסדר ונוצר יודע הקטון והגדול שבו וגומל על הטוב ומעניש על הרע והיתה סבה להישרת הלככות וכל מי שבא אחריהם לא יוכל לצאת מיסודותיהם עד ששבו כל יושבי העולם מורים בחדוש העולם ובקדמות לבוא העולם ומופתם על זה בני ישראל ומה שנעשה להם ומה שנגזר עליהם:

נ"ה אמר הכוזרי זה פאר גדול ויש בו אור שהוא פלא ובאמת נאמר לעשות לו שם עולם ותעש לך שם כהיום הזה לתהלה לשם ולחפארת:

נ"ו אמר החבר הלא תראה איך הציע דוד בשבה התורה שהקדים ספור השמש במזמור השמים מספרים כבוד אל וזכר אורה הכולל זכות עצמה וישר דרכה ויופי מראה ומסך לזה תורת ה' חמיסה משיבת

1) ער ist hier in demselben Satze nach seinen zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht; zuerst intensio: (dies ging so weit) daß sogar die Philosophen, . . . ; dann temporal: (dies dauerte so lange) bis sich läuterte . . . Ueber dies Zeitverhältniß der Philosophie zur Gesetzgebung s. oben S. 148. Anm. 2.

2) Var. steht הם zu.

Zehnten, des Zweiten Zehnten, das Erscheinen (in Jerusalem), das Verzichtleisten auf den Ertrag der Erde im Sabbat- und Iobelfahre, die Ausgaben für Sabbate und Feste und die Ruhe an denselben; die Geschenke an Erstlingen und Erstgebornen, die Priestergaben, das Erstling der Schur, Erstling des Backtroges; ferner die Gelübde und freiwilligen Gaben; ferner Alles, was man schuldig ist für absichtliche und unabsichtliche Fehler, Mählopfers, Opfer in Folge von zufälligen Ereignissen, z. B. Verunreinigungen, Geburten, die sich ereignen, Fluß und Ausfluß u. dergl. noch Vieles. Und alles dieses gründet sich auf göttliche Vorschrift, nicht auf menschlichen Verstand und Berechnung; ein Sterblicher wäre in der That gar nicht im Stande gewesen, dies Alles nach Ordnung, Naturgesetz und Werth festzusetzen, ohne fürchten zu müssen, in Irrthum zu gerathen. Gott hat gleichsam Israel abgeschätzt, eben so das Erzeugniß des Landes Kanaan, seine Pflanzen und Thiere, abgeschätzt den Stamm Levi und nach diesen Abschätzungen schon in der Wüste seine Befehle ertheilt; er wußte nämlich, daß, so lange dieses Verhältniß in seiner Ordnung erhalten bliebe, die Israeliten ihren Wohlstand erhielten und auch den Leviten nichts fehlen würde. Es konnte nie so weit kommen, daß ein Stamm oder eine Familie gänzlich verarmte, da nach seinem Gebot im Iobel Alles zurückgehen mußte, wie im ersten Jahre der Vertheilung des Landes. Für Aufzählung aller einzelnen Bestimmungen wären die Bücher zu eng. Wer das nun betrachtet, erkennt, daß das nicht aus menschlicher Berechnung hervorgegangen. Gepriesen und erhaben sei Er, der sie erdacht, „der keinem Volke so gethan, und seine Rechte kennen sie nicht“ (Ps. 147, 20). Und so bestand diese Einrichtung gegen tausend und fünfshundert Jahre während der beiden Tempel, und hätte, wenn das Volk auf dem rechten Wege gegangen wäre, fortgedauert, wie die Tage des Himmels über der Erde.

אל מקום מהמקומות ולחוג שלש פעמים בשנה ומה שדומה מן ההוצאות והטורה והוא עושהו בתכלית השמחה והגילה ובהוצאת מעשר ראשון ומעשר שני ומעשר עני והדאיון ועויבת הבאות הארץ בשמחה ויובלים והוצאת השבתות והמועדים ושבתתם ומחנות בכורים ובכורות ומחנות כהונה וראשית הגז וראשית עריסות מבלעדי הנדרים והנדבות ומלבד מה שהוא חייב בו על כל דורן ושננה והשלמים ומה שהוא חייב בו מן הקרבנות על המקרים אשר יפגעוהו מן הטומאות ועל כל לידה שתהיה לו וכל זיבה וכל צרעת וזולת זה הרבה כל זה במצוה מאת האלהים לא משכל בני אדם והתחכמותו ואין ביכולת הבשר לשער את זה על סדרו ומנהגו וערכו ולא יירא להכנס בו מכשול כאלו שער ישראל ושיער חבואת ארץ כנען צמחיה ובהמחה ושיער שבט לוי וצוה במדבר בערכים האלה מפני שידע כי כשיסחדר הערך הזה ישארו ישראל עשירים ולא יחסר ללויים דבר ולא יגיע הענין לדלות שבט או משפחה כאשר צוה בשנת היובל לשוב הכל כאשר נתת בשנה ראשונה מחלוק הארץ בחלוקים ודקדוקים יצרו הספרים להכילם ומי שהחבונן בהם יכיר שאינם ממחשבת בשר ישחבה ויתרום הושבם לא עשה כן לכל גוי ומשפטים כל ידעום ונשאר הסדר הזה בשני הבתים כמו אלף וח"ק שנה ואלו הלכו העם על הדרך הנכונה היה מחמיר כימי השמים על הארץ:

1) Dies ist ungefähr die Zeit vom Einzuge in das heilige Land bis zur Zerstörung des zweiten Tempels, so daß also die Zeit, da die Nationalheiligtümer nur noch unter einem Zelte sich befanden, unter die beiderhundert Jahre mitgerechnet ist.

57. Rufari. Seid ihr nicht heute ganz erstaunt über diese großen Pflichten? Welche Gemeinschaft könnte wohl diese ganze Einrichtung beobachten?

58. Meister. Die Gemeinschaft, die das vorher

ג"ו אמר הכוזרי אחם היום
במבוכה¹ גדולה מאלה החובות
הגדולות ואי זו עדה תוכל לשמור
כל הסדר הזה:
נ"ח אמר החבר העדה² שצופה

1) Asarja bei Rosfi spricht im Meor Enajim Cap. 36 p. 308 ed. Cassel sich dahin aus, daß die Lesart מבוכה an dieser Stelle unverständlich sei und auch Caspe sich vergebens bemüht habe, ihr einen passenden Sinn unterzulegen; dagegen erinnert er sich in einer andern Uebertragung des Rufari aus dem arabischen Texte, die von Jehuda ben Kardinal unternommen worden, diese Stelle übersezt gesehen zu haben בהשקט וברוגז וברוגז. In der That ist die Lesart מבוכה aus den Rufari-Ausgaben ganz verschwunden und durch מנוחה ersetzt (vergl. Moscato p. 187 d), und nur noch die editio princeps hat מבוכה; daß dies keine Corruption aus מנוחה sei, lehrt die Vergleichung mit dem arabischen Original, die Munt angestellt hat. Nach der in Notice sur R. Saadia Gaon p. 19 gemachten Mittheilung Munt's lautet nämlich dieser Paragraph im Original:

تا الكفرى انكم اليوم فى حيرة ص من هذه الموازم العظيمة واى امة تقدر
على حرز هذا النظام, was Munt so übersezt: „Le Khozare dit: certes, vous êtes
aujourd'hui stupéfaits de ces graves devoirs; car quelle est la nation, qui pourrait
observer ce rite?“ und dazu bemerkt: „En traduisant حيرة par stupefaction, étonnement,
la difficulté soulevée par R. Azaria disparaît complètement. Rabbi Yehouda Ibn Tibbon
attachait sans doute le même sens au mot מבוכה; très souvent les traducteurs, en rendant
le mot arabe par un mot hebreu analogue ont donné à ce dernier un sens, qu'il n'a
pas ordinairement en hebreu. Au lieu de מבוכה במבוכה אדם il aurait mieux valu traduire:
„הלא תשהומום היום.“ Wir bemerken noch hierzu, daß auch die Beziehung auf die nur in Palästina
anzuwählenden Pflichten nicht so deutlich ausgesprochen ist, wie Asarja findet, indem unter den § 56
aufgezählten Geboten auch solche sich finden, die noch heutigen Tages ihre Geltung haben (Sabbat
und Festtage). Je fremder aber in der That die Bedeutung ist, die Ibn Tibbon hier dem Worte
מבוכה unterlegt, um desto leichter wurde, wenn einmal die Uebersetzung Kardinal's bekannt war,
oder durch die Buchstabenähnlichkeit von מבוכה und מנוחה das Einschleichen des Letzteren für das
Erstere. Die Uebersetzung Kardinal's erklärt sich vielleicht aus der Ähnlichkeit der Worte:
حيرة (von حار med, Je attonitus fuit) Staunen, und حِيَّة (von حَيَّ Freiheit). —

Was übrigens die Bezugnahme Asarja's auf den Commentar Caspe's betrifft, so habe ich schon in
der Bemerkung zu Meor Enajim a. a. O. mein Verwundern ausgedrückt. Caspe's Worte lauten
nämlich zu dem Text (מבוכה): „אחר שספר החבר למלך כוזר כל אלו המצות אשר בהם מהטורה והעמל בתכלית (מבוכה) אחר
המה הכוזרי ואמר אחם היום במבוכה גדולה מאלה החובות שהחייבו לעשות אך הם כמשא הכבד לעשותם ולהזהר בהם
ע"ד שלא יבנם בהם מכשול ואיזו עדה תוכל לשמור כל הסדר הזה על מחבונתו שלא יירא להחטיא בקלה או בתמורה
בגדולה או בקטנה.“

2) Hier läßt unser Autor den Meister die in unserem Buche bis jetzt schon öfter gemachte
Bemerkung hervorheben, daß je näher das Verhältniß Israels als heiliges Volk zu Gott steht,
desto empfindlicher es für die leiseste und kleinste Art von Trübung und Störung jenes heiligen
Zustandes sei, wie dies die angeführten Folgen jener Vergehungen von Achau, Mirjam u. s. w.
näher beweisen, und eröffnet uns gleichzeitig einen tiefen Blick in die Lehre des Judenthums von
der realen physischen Unreinheit, der Reinigung und Versöhnung. Denn nach diesem und den
folgenden Paragraphen ist die physische Unreinheit eine Folge der geistigen, der Sünde, welche das
wirkende Agens der Unreinigkeit der leblosen Gegenstände bildet, und es verhält sich demnach die

weiß, daß derjenige, der sie auf der Stelle belohnt und bestraft, nämlich die Gottheit, in ihrer Mitte ist. Bemerte, was Jesua sagte: „Ihr werdet dem Ewigen nicht dienen können, denn er ist ein heiliger Gott“ (Jos. 24, 19), und dabei war seine Gemeinde so fromm und ergeben, daß unter Sechshunderttausend nur der einzige Achan war, der den Bann von Jericho übertrat, und es wurde auch Alles, was sich ereignete, sofort bestraft. So war es auch bei der Bestrafung Mirjam's durch den Ausatz, bei der Bestrafung des Nadab und Abihu, des Ufa, der Bewohner von Beth-Schemesch, weil sie die Lade Gottes angesehen. Zu den Zeichen der Anwesenheit des göttlichen Geistes gehörte es auch, daß auch schon geringe Sünden sogleich an den Wänden und Kleidern, und bei größerer Dauer in verschiedenen Stufen stärker und schwächer an den Menschen

sehonete und gomalet lecha¹ בחוכה רוצה לומר השכינה הלא תראה מה שאמר יהושע לא חוכלו לעבוד את ה' כי אלהים קדושים הוא וזה עם מה שהיתה בו עדרו מן החסידות והזהירות בענין שלא נמצא בהם עובר בחרם יריחו וולח עכן לברו ממש מאות אלף איש והיה מעניש הכל לעתו מה שהיה ומה שהיה מעניש מרים בצרעת² ועונש נרב ואביהוא ועונש עווא ועונש אנשי בית שמש כי ראו בארון ה' ומה שהיה ממופתי השכינה שיראה המעט מן העונות לעתם בקירות והבגדים וכאשר ידבק הענין יראה בנופים על מדרגות מן החוק והדלות³ והכהנים מועמרים לחכמה

פחפפה Unreinheit zur geistigen, wie der Leib zur Seele, d. h. die physische Unreinheit ist nur als die in die Aeußerlichkeit getretene und sich sichtbar darstellende Unreinigkeit des Geistes anzusehen; eine Ansicht, welche besonders die späteren Rabballisten ausführten. So heißt es bei Arama Ateba f. 218 b ed. Ven. כל הטומאות שנאמרו באדם אין עקרו מצד חומר לבד אבל יהיה הפלגט טומאתו מצד עירוב עמו הכחות הנפשיות שבו כל אחת לפי ענינה ועקר הפסדן של אלו אינו אחר הפוט אבל טומאתו העקריה היא בעדו בחיים בטמא נפשותם בהפסד המחשבות המקוללות בשבוש האמונות וזהמט הפעולות הנשחתות אשר בהם ישקצו עצמם וק"י זה נכנסה בקרבם רוח הטומאה בחייהם ואף אחרי מותם הדבק נפשם בטומאתן ועל זה אמר חז"ל רשעים בחייהם קרויים פתים כי בחייהם טמאים ומטמאים כפתים. Hiernach ist auch die Erzählung f. Berach c. 3 (vergl. Jos. Ket. 103 b) zu beurtheilen, wo es heißt, daß als R. Jehuda ha-Nasi gestorben, die Gesetze über die טומאה für die כהנים suspendirt worden. Man vergl. noch Maim. f. Mikvaot 11, 12 und Ateba f. 166.

1) Ueber למה vergl. II, 20 S. 108.

2) Daß die Strafe der Mirjam (Num. 12, 1 ff.) vor den Tod des Nadab und Abihu (Lev. 10, 2) gestellt ist, da sie sich doch später zutrug, erklärt Moscato daraus, daß die gleichartigen Vergehen des Nadab, Ufa (2 Sam. 6, 6) und der Bethschemeschiten (1 Sam. 6, 19) zusammengestellt werden sollten. Nicht so gut läßt sich jedoch die Voranstellung des Ufa vor die Bethschemeschiten erklären, wie denn überhaupt in dieser Anordnung wohl nichts Besonderes zu suchen ist.

3) Var. והחולשה. Hiermit bezieht sich der Verfasser auf einen Midrasch, der sich Bajitra Rabba Cap. 17 f. 159 b (nicht 139 b wie es fehlerhaft im Midr. rabba ed. Amst. paginirt ist) und Midrasch Rut 1, 5 (f. 29 d ed. Amst.) findet. An der letztgenannten Stelle heißt es: R. Honia (הוניה ist wahrscheinlich das hebraisirte *Oyas*, חוני; vgl. die ähnlichen לויסם פטיס, סימן, פטיס, בשם ר' יהושע בר אבין), dafür in Baj. Rabb. a. a. D. ורבי יהושע ברבי אבין, und R. Josua Sohn R. Abin's (אבין), dafür in Baj. Rabb. a. a. D. זכריה vgl. Neh. 11, 17 mit 1 Chr. 9, 15. 25, 2. 10) Schwiegerjohn des R. Levi, sagten (בשם ר' לוי) Baj. Rabb. a. a. D. zu: der Barmherzige greift nicht sogleich das Leben an; dies lernen wir von Hiob — der zuerst des Vermögens, dann der Kinder, endlich der Gesundheit beraubt wird —, von den Aegyptern: „er schlug ihren Weinstock und Feigenbaum“ (Ps. 105, 33), dann: „übergab dem Hagel ihr Vieh“ (Ps. 78, 48), dann:

sichtbar wurden. Ueber diese tiefe Wissenschaft hatten die Priester die Aufsicht; sie hatten zu erkennen, was unmittelbar von Gott ausging (sie warteten auch wochenlang, wie bei der Mirjam) und was eine Folge der körperlichen Beschaffenheit war, was sich ausgleichen ließe und was nicht. Auf diese wunderbare Kenntniß weist die Schrift hin mit den Worten: „Sei achtsam bei dem Schaden des Aussages, daß du genau so thuest, wie auch die Priester, die Leviten unterweisen (5 Mos. 24, 8).

59. Rufari. Kannst du diesen Gegenstand wohl erläutern und dem Verständniß nahe bringen?

60. Meister. Ich habe dir schon gesagt, daß unser Verstand mit dem göttlichen Geiste nicht zu vergleichen ist und daß wir uns eigentlich nicht abmühen sollten, die Ursachen dieser und anderer großen Erscheinungen aufzusuchen. Jedoch, wenn ich mir die Erlaubniß nehmen darf und ohne zu behaupten, daß es wirklich so sei, möchte ich sagen, daß möglicherweise Ausatz und Fluß mit der Verunreinigung durch den Leichnam zusammenhängen. Der Tod ist das höchste Maß der Beschädigung, und ein ausfälliges Glied wird wie todt betrachtet. Eben so der verlorene Same, da er Lebensvermögen hatte, dazu angethan, ein Tropfen zu werden,

הואח הדקה ולהכיר מה ממנה אלהי ומצפים בו שבועים כאשר צפו במרים ומה ממנו מוגי מחישב ובחלי מחישב והיא חכמה מופלאה הוהיר עליה הבורא יתברך במה שאמר השמר כנגע הצרעת לשמור טאד ולעשות ככל אשר יורו אחכם הכהנים הלויים:

נ"ט אמר הכחרי היש אצלך כזה דברים מספיקים ומקרים אותם לשכל:

ס אמר החבר כבר² אמרתי לך שאין ערך בין שכלנו ובין הענין האלהי וראוי שלא נטרח לבקש עלה אלה הגדולות והדומה לזה אבל אני אומר אחר בקשת המחילה מבחלי שאגזור שהוא כן שאפשר שחיהי הצרעת והזיכות חלויות בטומאת המט כי המות הוא ההפסד הגדול³ והאבר המצורע כמה⁴ והורע הנפסד כן מפני שהיה בעל רוח טבעי מוכן להיות טפה⁵ שיהיה ממנה

„schlug alle Erstgeborenen in ihrem Lande“ (Ps. 105, 36). (Vergl. hierzu oben S. 55 Anm. 3); und so ist es auch bei den Aussatzschäden: Zuerst kommen sie über sein Haus; geht er in sich, gut; wenn nicht, so muß er es abschaben (Lev. 14, 40); geht er in sich, gut; wenn nicht, so muß er es niederreißen (Lev. 14, 45); geht er in sich, gut; wenn nicht, so kommen sie auf die Kleider, und diese müssen gewaschen werden; geht er in sich, gut; wenn nicht, so werden sie abgerissen (Lev. 13, 54, 56); geht er in sich, gut; wenn nicht, so werden sie verbrannt (Lev. 13, 52); nun kommen sie über seinen Körper; geht er in sich, gut; wenn nicht, so geht er hinaus und kommt wieder herein (in das Lager, die Stadt); geht er in sich, gut; wenn nicht, „einsam sitze er, außerhalb des Lagers ist sein Sitz“ (Lev. 13, 46). Auf denselben Midrasch bezieht sich Raim. More III, 47 (S. 359 ed. Scheyer Le Guide III, p. 393) und Sachia zu Hoheslied 3, 2., dessen letzte Worte stark an die unseres Autors in § 62 erinnern.

1) Der Sinn ist: Nur diejenigen Ausatzformen, welche im Pentateuch beschrieben werden, sind als Zeichen von Sündhaftigkeit zu betrachten, und durch Reue und Buße zu heilen; andere Formen, die durch (unreine) Säfte des Körpers sich erzeugen, müssen auf ärztlichem Wege gehoben werden, daher eine Unterscheidung der beiden Formen nothwendig ist. Vergl. Berach. 5 b: מי שיש בו אחד מ' מראות נגעים הללו אינו אלא מוכח כפרה.

2) Vergl. I, 78. 99. II, 26, 48.

3) Der Sinn ist: Der Tod als Zerstörer des Lebens, dieser Harmonie von Klarheit und Reinheit, ist seinem Wesen nach unrein, und in seiner Wirkung nicht bloß für den Leib, sondern auch für die Seele deprimierend.

4) Bekannt ist der talmudische Ausspruch: מצורע חשוב כמה. Var. hat; לבשר המט.

5) Statt לקבל רוח חיים טבעי. Var.: hat בעל רוח טבעי מוכן להיות טפה.

aus dem ein Mensch entsteht; und darum ist der Verlust desselben dem eines Lebens gleichzustellen. Freilich ergreift ein solcher Verlust wegen seiner Zartheit nur zarte Seelen und edlere Gemüther, die sich bestreben, der Gottheit anzuhängen oder wahrhafter Träume und wirklicher Erscheinungen (theilhaft zu werden). Man kann auch ferner als Grund angeben, daß sie in sich eine gewisse Schwere empfinden, so lange sie sich von ihrem Samenerguss nicht gereinigt haben, wie ja die Erfahrung gelehrt hat, daß sie durch ihre Verührung feine Dinge, z. B. Perlen und Weine verderben. Die meisten von uns fühlen sich erschüttert durch die Nähe von Leichen und Gräbern und man empfindet eine gewisse Unruhe, wenn man sich mit einer Leiche in einem Hause befindet. Wer aber derber Natur ist, empfindet davon nichts. Etwas Aehnliches sehen wir ja im Reiche des Geistigen. Wer Sinn und Verstand durch philosophische Studien zu klären oder sein Gemüth durch Gebet und Flehen zu läutern sucht, findet sich durch grobe Speisen und durch zu viel Essen und Trinken belästigt, wie er sich belästigt fühlt durch den Umgang mit Weibern, durch Gesellschaft von Spöttern und durch Beschäftigung mit Liebes- und Scherzliedern.

61. Rufari. Dies reicht mir hin, um meine Zweifel zu lösen, warum diese Ausscheidung des Körpers, nämlich der Same, der doch ganz geistig ist, verunreinigt, während Urin und Excremente nicht verunreinigen trotz ihres üblen Geruches und Ansehens und ihrer Menge. Doch ist mir noch der Zweifel in Betreff des Häuser- und Kleiderausfages geblieben.

62. Meister. Ich habe dir schon gesagt, daß dies von der Entfernung des göttlichen Geistes herrührt, der zu Israel eine Stellung einnahm, wie der Geist zum menschlichen Körper. Jenes göttliche Leben stärkte sie, gab ihnen Glanz und Würde an Körpern, Bildungen und Wohnungen; sobald er sich von ihnen entfernte, ward ihr Rath thöricht, ihr Körper häßlich und ihre Schönheit verunstaltet. Entfernt sich der Gottesgeist von Einzelnen, so wird auf dem Grundbesitz dieses Mannes ein Zeichen sichtbar, daß das göttliche Licht sich entfernt habe,

אנוש והפסדו כנגד כח החיות¹
והרוח ואיננו משיג בהפסד הזה²
לרב דקותו אלא בעלי הרוחות הדקות
והנפשות החשובות המשתדלות
להדבק באלהות או בחלומות האמתיות
והטראות הברורות ועוד יש טעם
שימצאו כובד בעצמם בעוד שלא
רחצו מקריים וכבר נוסה שמפסידים
במגעם הדברים הדקים כפנינים
והיינות ורובנו משתנה מקרבת המוחים
והקברות ומתבלבלת נפשנו וכן מה
בבית אשר היה בו מח ומי שהוא
עב הטבע אינו משתנה לזה כאשר
אנחנו רואים דמיון זה בשכליות מי
שהוא מבקש לזכות נפשו ומהשבתו
בחכמות המופתיות או זכות נפשו
לחתנה ולחפלה מוצא נפשו למונות
העבים ולחוספת המאכל והמשתה
היוק וכן ימצא היוק משיבת הנשים
והחבורת הליצנים והתעסק בשירי
האהבה והשחוק:

ס"א אמר הכוזרי זה מספיק לי
בהסתפק³ הנפש למה זה מטמא
המותר העצמי רוצה לומר הורע
וכלו רוח מה שאיננו מטמא השתן
והצואה עם כיעור ריחו ומראו
ועם רובו ונשאר עלי ספק צרעת
הבית והבגד:

ס"ב אמר החבר כבר אמרתי לך
כי זה מריחוק כחות השכינה כי
היתה בישראל כמעלת הרוח בגוף
האדם מועילה אותם החיות האלהית
ונותנה להם זיו והדר בנופותם
ובחכונתם ובמשכניהם ובעת
שמרחק מהם מסתכלת⁴ עצתם
ויתבערו גופיהם וישתנה יופים
וכשהיא מרחקת מיחידים נראה

1) Statt der החיות כנגד כח החיות hat Var.: וכאשר נפסד דומה למח.

2) Vergl. Sabbath 106 b: בני ישראל מטמאין בויהא ואין כותיים מטמאין בויהא.

3) Var. שהסתפק. בהתרת מה שהסתפק.

4) Vergl. die ausführliche Besprechung dieses Gegenstandes in Teüda be-Israel S. 107.

wie die plötzliche Abwesenheit des Geistes aus Angst, Sorge, durch eine äußerliche Veränderung am Körper sichtbar wird. An Frauen und Kindern sieht man, wenn sie bei Nacht ausgehen, in Folge ihrer geistigen Schwäche an ihren Körper schwarze oder gelbe Flecke entstehen, was sie freilich Dämonen zuschreiben. Aus dergleichen und aus dem Anblick von Todten und Erschlagenen können gefährliche Krankheiten des Körpers und des Geistes entstehen.

63. Rufari. Ich finde, daß eure Religion, wie es bei andern nicht der Fall ist, die tiefsten und scharfsinnigsten Wissenschaften einschließt.

64. Meister. Den Mitgliedern des Synhedrion durfte auch dem Geseze gemäß keine der wahrhaften, imaginären und conventionellen Wissenschaften unbekannt sein; auch Zauberei und fremde Sprachen mußten sie kennen. Und wie hätte man stets siebzig gelehrte Älteste finden können, wenn nicht die Wissenschaften dauernde Pflege im Volke gefunden hätten, so daß, wenn ein Ältester starb, ein anderer ihm gleicher an seine Stelle treten konnte. Es mußte auch so sein, da man bei der Beobachtung der Tora aller Wissenschaften bedurfte. Die physikalischen brauchte man bei der Bearbeitung des Bodens, um Mißfämereien zu erkennen, um den Ertrag des

על אדמת האיש ההוא סימן התרחק
אור השכינה ממנו כאשר נראה
התרחק הרוח פתאום בעבור פחד
או דאגה משנות הגוף ונראה בנשים
ובנערים בעבור חלישות רוחם
שיעשו בגופותם מקומות שחורים
ויירוקים מהיצאה בלילה והם מיהדים
זה אל השדים ואפשר שיקרה מזה
ומראות המחתים וההרוגים חללים
קשים כגוף ובנפש:

ס"ג אמר הכוורי אני רואה
תורתכם נכלל בה כל דק ועמוק
מהחכמות מה שאין כן בולחתה:
ס"ד אמר החבר והסנהדרים
היו מצוים שלא תעלם מהם חכמה
מהחכמות האמיתיות והדמיוניות
וההסכמיות¹ עד שהכשפים
והלשונות היו יודעים ואיך ימצא
חדיר שבעים² וקנים חכמים אם
לא תהייתה החכמות מתפשטות
קיימות באומה ובעת שימות וכן
אחד יעמוד אחר תחתיו כמוהו ואיך
לא יהיה זה וכלם צריכים אליהם
בחוריה הטבעיות מהם צריך אליהם
בעבורת הארץ לדעת הכלאים³

1) Auf den Streit in Mißna Sanh. 1, 4. ob 71 oder 70 Beisitzer des Synhedrion's gewesen seien — welcher Streit darauf zurückgeführt wird, ob Moses dem Rathe von 70, den er auf Gottes Befehl (Num. 11, 16) aus den Ältesten Israels sammelt, (als Präsident) beigewohnt oder nicht — scheint hier der Autor zu Gunsten der runden Summe 70 nicht Rücksicht genommen zu haben, da doch der Streit für die erste der angeführten Meinungen entschieden wird (III, 65).
2) ושידעו ברוב הלשונות כרי שלא תהא סנהדרין שומעת מפי המתורגמן. 2, 8:
3) ומולות איצטגונות ודרכי המעוננים והקוסמים והכשפים והבלי ע"ז וכיצא באלו כרי שיהיו יודעין לרדן אותם חכמים ובבונים מופלגים בחכמת ההורה בעלי דעה מרובה ויודעים קצת משאר חכמות כגון רפואות וחשבון ותקופות אין מעמידן בסנהדרין בין בגדולה בין בקטנה אלא אנשים

2) Auf den Streit in Mißna Sanh. 1, 4. ob 71 oder 70 Beisitzer des Synhedrion's gewesen seien — welcher Streit darauf zurückgeführt wird, ob Moses dem Rathe von 70, den er auf Gottes Befehl (Num. 11, 16) aus den Ältesten Israels sammelt, (als Präsident) beigewohnt oder nicht — scheint hier der Autor zu Gunsten der runden Summe 70 nicht Rücksicht genommen zu haben, da doch der Streit für die erste der angeführten Meinungen entschieden wird (III, 65).

3) Nämlich um zu entscheiden, welche Arten von Sämereien als verschiedenartige, also ihre Zusammensäung als verboten zu betrachten sei. Mißna Kilaj. 1, 1.

Sabbatjahres und der Neupflanzungen zu meiden; man mußte die Pflanzen nach ihren Gattungen kennen, damit sie in ihrer ursprünglichen Beschaffenheit blieben und nicht eine Gattung mit der andern sich vermengte. So wußten sie vermöge ihrer tiefen Kenntniß, ob die Gerstenart, die Condros genannt wird, zur Klasse der Gerste gehört, oder der Spelt zu der des Weizens oder der Rarbeter zu der des Kofl's. Kennen mußte man ferner die Kräfte der Wurzeln, das Maß ihrer Ausbreitung in der Erde, was für das nächste Jahr übrig bleibt und was nicht, und wie viel eine Gattung von der andern nach Raum und Zeit zu trennen sei; zu ähnlichen Zwecken mußte man auch die Thiergattungen unterscheiden. Letzteres auch noch in einer andern Rücksicht, nämlich ob sie Gift haben oder nicht. Die Verletzungen der Thiere, in deren Kenntniß sie es viel weiter gebracht hatten als Aristoteles, mußte man kennen, um zu wissen, welche Verletzung dem Leben gefährlich sei, um sich des Essens eines todt-kranken Thieres zu enthalten. Schon über das Wenige, was uns von diesen Kenntnissen übrig geblieben ist, erstaunen wir. Ferner kannte man die Leibesfehler, welche einen Priester zum Tempeldienst unfähig machten, die Leibesfehler der Thiere, die in Folge dessen nicht geopfert werden konnten; die Unterscheidung der Flußarten an Männern und Frauen, die Wiederkehr der Reinigungsperioden; Wissenschaften, deren Einzelheiten kein Sterblicher von selbst ohne göttliche Hülfe zu ergründen im Stande ist. Dahin gehört die Kenntniß der Sphären und ihrer Bewegungen, von der die Kalenderrechnung eine Frucht ist. Die große Vortrefflichkeit dieser Kalenderrechnung ist bekannt und was darin von diesem Volke, das an Masse so

ולהוה מהשביעית¹ והערלה² ובהכרח הצמח ומינו כרי שישאר על מה שנבראו עליו ולא יתערב מין במין³ חכמה גדולה⁴ אם השעורה נקראת כנדרום דרך משל ממין השעורה או השיפון ממין חטה או הכרבחור ממין הכרוב ויריעת כחות שרשיהם ושיעור הפשטם בארץ ומה שישאר לשנה אחרת ומה שאינה נשאר לדעת כמה יונה בין מין למין במקום ובזמן ובהכרח מיני החיים לענין הזה ולענין אחר כמה שיש לו ארס ובמה שאין לו ארס ויריעת הטורפות אשר הוא יותר דקה מכל מה שזכר אותו ארסטו ביריעת ממיני החיים להרחיק מאכילת המתה ובמעט אשר נשאר בירינו מן החכמה הוואת מה שהדעות חמהות עליו וביריעה המומים אשר בעבורם מתעכבים הכהנים מעבודה ומומי הבהמות שאינם ראויים לקרבן והברלה מיני הויבות לאיש ולאשה וכמו הקפי הנדות ובהלקי ההכמות ההם מה שאין בשר ודם יכול עליו בדרך סברתו מבלי עזר אלהי ובהכמת הגלגלים והליכותם מה שהעבור קצת חולדותיה וגדולת מעלת תוכן העבור ידועה ומה שנקבע בה לאומה

1) Da nach Mischna Schebiit 1, 4 verboten ist, im sechsten Jahre etwas zu säen, was erst im siebenten Jahre geerntet werden könnte, sowie im achten Jahre zu ernten, was schon im siebenten Jahre gesät sein muß, so muß man die Eigenschaften des im sechsten Jahre (ערב שביעית) zu Säenden und im achten Jahre (מוצאי שביעית) zu Erntenden genau kennen.

2) Das pentateuchische Verbot (Lev. 19, 23) Früchte von Bäumen in den drei ersten Jahren ihrer Pflanzung zu genießen, macht in so fern botanische Kenntnisse nothwendig, als es eben nur auf Bäume, nicht aber auf andere Pflanzungen Anwendung findet (Orla 1, 4); eine Unterscheidung, auf die es auch bei einer andern Gelegenheit (Berach. 40a) ankommt.

3) Nachmanides Lev. 19, 19 giebt als Grund des Verbotes der Mischsämereien an: המרכיב מינים משנה ומכחיש במקשה בראשית כאלו יחשוב שלא השלים הק"ב בקולמו כל הצורך ויהיו כיון לקור בבריאותו של עולם להוכיח בו בריית וגגנדienst darin findet.

4) Zwischen גדולה חכמה, und אם hat Var. דרע. In den Ausgaben von Ven. II an sind diese Worte in den Text aufgenommen und גדולה חכמה ausgelassen.

5) Ueber עבור vergl. III, 35 und hierzu Asarja de Rosfi Razref la = Refef Anfang.

schwach, an Geist so stark, geleistet worden. (Ist es denn nicht so? Es wird kaum bemerkt unter den Völkern vor Wenigkeit, Armuth und Zerstreuung und doch von dem Ueberreste der göttlichen Lehre zusammengehalten und geeinigt). Zu dem Bewundernswürdigsten gehört die Kalenderrechnung, die auf den vom Hause David's überlieferten Grundsätzen über den Umlauf des Mondes beruhend, seit Jahrhunderten und Jahrtausenden sich nicht geändert hat. Während die Bestimmungen anderer Völker, z. B. der Griechen, Aenderungen erlitten haben und Besserungen und Zusätze nach hundert Jahren nothwendig wurden, blieb unsere Rechnung unverändert, weil sie auf prophetischer Offenbarung ruht. Wenn sich nur ein Irrthum um einen Theil bei Bestimmung der Grundlage eingeschlichen, so würde das heute durch Entfernung des Molad von der Erscheinung zu einem großen Fehler angewachsen sein. Und so war ihnen auch ohne Zweifel die Umlaufszeit der Sonne und der andern Sterne bekannt. Die Musit stand gewiß bei einem Volke in hoher Achtung, welches die Auf- führung der Gesänge der angesehensten Volksklasse, den Leviten, zutheilte und übertrug. Diese lagen dem Gesange ob in dem erhabenen Hause zu feierlichen Zeiten; sie brauchten nicht für ihren Lebensunterhalt zu sorgen, da sie den Zehnten bekamen, und hatten weiter keine Beschäftigung als die Musit. Diese Kunst steht bei den Menschen in höchster Achtung, so lange sie nicht verschlechtert und gemißbraucht wird und das Volk die Vortrefflichkeit des Stammes und die Reinheit der Natur bewahrt, die ihm eigen ist. Die Vorsteher dieser Kunst waren David und Samuel; glaubst du wohl, daß sie die Musit nach ihren Arten verstanden oder nicht?

65. Rufari. Damals war sie ohne Zweifel vollendet und damals machte sie den Eindruck auf die Gemüther, den man ihr zuschreibt, daß sie nämlich das Gemüth aus einer Stimmung in eine andere versetze. Freilich kann sie heute nicht mehr die Würde einnehmen, wie ehemals; sie ist herabgekom-

הדלת החומר החזק הצורה¹ ואיך איננה כן והיא איננה מורגשת בין האומות ממיעוטה ודלותה וגלותה ומחברת אותה שארית התורה האלהית חבור שהם בו כאחד ומן המופלא שבה העבור על העיקר המקובל מבית דוד מחקופת לבנה שלא נשחנה מכמה אלפים ומאות שנים וכבר נשחנו קבועי הקובעים מיון וזולתם והוצרך בהם לחקון ותוספת אחר מאה שנה וזה נשאר על אמתתו מפני שהוא נחלה בנבואה ואלו היה נכנס בו שום שנוי בחלק אחד בעקר היה היום הוה גורם² הפסד הגדול מאד לרוחק מה שימצא בין המולד והראיה וכן מבלי ספק היתה אצלם³ תקופת החמה וזולתה מהכוכבים אבל חכמת המוסיקא חשובה באומה שהיא מחלקת הנגונים ומעמדת אותם על הגדולים שבעם והם בני לוי מתעסקים בנגונים בבית הנכבד בעתים הנכבדים ולא הוצרכו להתעסק בצרכי הפרנסה במה שהיו לוקחים מהמעשרות ולא היה להם עסק וזולת המוסיקא והמלאכה נכבדת אצל בני אדם כאשר היא בעצמה אינה גרועה ולא פחותה והעם מחשיבות השורש וזכות הטבע כאשר הם ומראשיהם במלאכה דוד ושמואל⁴ ומה חשוב במוסיקא ההיו יודעים⁵ על אופניה אם לא:

ס"ה אמר הכוזרי שמה מבלי ספק נגמרה ושמה היתה מעוררת הנפשות כאשר יאמר עליה שהיא מעתקת את הנפש ממדה אל הפכה ולא יתכן שתהיה היום בערך ממה שהיתה מפני ששבה פחותה

1) Vergl. IV, 11.

2) In Var. lautet dieser Satz: ואלו נכנס שום שנוי בחלק אחד בעקר היום היה גורם.

3) Var. setzt ידעו zu.

4) Vergl. 1 Chr. 9, 22. 16, 4. 23, 4 u. f. w.

5) Var. setzt אותה zu. Vergl. über dies Thema Moscato Refuzot Sephuda 3 b. 68 a.

men, da sich Mägde und die niedrigste Klasse von Menschen mit ihr beschäftigen; ja, sie ist von ihrer Höhe gesunken, wie ihr von der eurigen.

66. Meister. Und was denkst du von der Weisheit Salomo's? Er rebete ja über alle Wissenschaften vermöge göttlicher, intellectueller und natürlicher Kraft. Alle Erdbewohner, bis von Indien her, kamen zu ihm, um seine Weisheit unter die Völker zu verbreiten. So sind von allen Wissenschaften die Grundlagen und Principien von uns ausgegangen, zunächst zu den Chaldäern, dann zu den Persern und Medern, dann zu den Griechen und endlich zu den Römern. In der Länge der Zeit und der Menge der Mittelglieder dachte man nicht mehr, daß diese Wissenschaften eigentlich von den Hebräern ausgegangen seien, sondern schrieb sie den Griechen und Römern zu. Auch die hebräische Sprache nimmt den ersten Rang ein durch ihr Wesen und ihre eigenthümliche Beschaffenheit.

67. Rufari. Steht denn die hebräische Sprache über der arabischen? Diese ist ja viel vollständiger und reicher als jene, wie ja der Augenschein lehrt.

68. Meister. Es ging der Sprache wie ihren Trägern. Sie verarmte, als diese verarmten und

בהתעסקות בה השפחות והמכוערים מבני אדם אך ירדה עם השיבותה כאשר ירדו אחם עם השיבותם:

ס"ו אמר החבר ומה תאמר בחכמה שלמה וכבר דבר על כל החכמות בכח אלהי ושכלי ומבני והיו אנשי העולם באים אליו להעתיק חכמתו אל האומות עד מהדרי וכל החכמות הועתקו שרשיהן וכללם מאתנו אל הכשרים תחלה ואחר כך אל פרס ומדי ואחר כך אל יון ואחר כך אל רומי ובאורך הוסיף ורב המצועים לא נזכר בחכמות שהם הועתקו מן העברים אך מן היונים והרומיים² והמעלה לעברית בעצם הלשון ומה שנכלל בה מהענינים: ס"ז אמר הכוורי היש³ לעברית מעלה על לשון הערב⁴ היא יותר שלמה ורחבה ממנה ואנחנו רואים אח זה בעינינו:

ס"ח אמר החבר מצא אותה מה שמצא נושאה נחלדלה ברלוחם

1) Bekanntlich ist der ganze Orient, nicht bloß der jüdische, voll von Ausführungen der in der heil. Schrift nur in kurzen Zügen gegebenen Beschreibung der Weisheit Salomo's. (Man lese z. B. das zweite Targum Esther). Diese hohe Stufe nahm Salomo — unserem Autor zufolge — vermöge einer dreifachen in steter Klimax aufsteigenden Fähigkeit ein. Der erste ist die durch eine gewisse Naturbeschaffenheit bedingte Fähigkeit des Körpers, eine Seele höherer Art in sich aufzunehmen (vergl. II, 14); diese war bei Salomo der Art, daß ihm die höchste Weisheit zu Theil werden konnte. Der zweite ist das geistige Vermögen des Denkens selbst, das nur dem Menschen zu Theil wird; der dritte ist die göttliche Kraft der Prophetie, die also noch übermenschlich ist. Hiermit fallen alle künftigen Bestrebungen Moscato's, diese drei Fähigkeiten mit der Weisheit Salomo's, die in der Schrift, in der Targum, und in der Midrasch, und diese wieder mit den drei Worten der Schrift, חכמה, תבונה, וטוביה, (1 Kön. 5, 9) zu parallelisiren. Darin aber hat Moscato Recht, wenn er darauf dringt, daß hier nur in der allgemeinen Beziehung eines sehr entfernten Landes (... כל העמים מאת) (כל מלכי הארץ) nicht etwa als mit Seba (dessen Königin zu Salomo kam) identisch zu nehmen sei; denn daß der Autor Seba von Indien unterscheide, geht aus I, 100 hervor, wo שֶׁבָּא neben הַדָּר genannt wird.

2) Vergl. oben I, 63 S. 47 Anmerk. 1.

3) Von hier an beginnt die Auseinandersetzung der Vorzüge der hebräischen Sprache, gleichsam als der letzte Stein in dem Bau der nach allen Seiten hin entwickelten Vollkommenheit des israelitischen Volkes. — Die §§ 67 und 68 sind aus dem arabischen Original des Rufari abgedruckt in M. J. Derenbourg: Notices sur les premières publications de la Société de M'Kitzé Nirdamim. Paris 1865 p. 9 ff.

4) Im arabischen Text (bei Derenbourg) على اللغات, „über die Sprachen“.

wurde beschränkt, als diese weniger wurden. Daß sie ihrem Wesen nach aber unter den Sprachen den ersten Rang einnimmt, ergibt sich sowohl vom traditionellen als rationalen Standpunkte aus. Sie ist zunächst die Sprache, in der Gott mit Adam und Eva und diese

וצרה במיעוטם¹ והיא בעצמה החשובה שבלשונות מקבלה וסברה הקבלה שהיא הלשון אשר דבר בה השי"ת עם אדם וחוה ובה דברו שניהם כאשר יורה על זה² הגור

1) Dieser Gedanke wird von Esodi (Maase Esod p. 39) aufgenommen und weiter ausgeführt. — Derselbe (daf. p. 41) giebt die Gesamtzahl aller Nomina, Verba und Partikeln im Alt-hebräischen auf nicht mehr als 12000, die Zahl der Verbstämme auf nicht mehr als 1300 an.

2) Dieser Beweis für das Alter der hebräischen Sprache findet sich schon Bereschit Rabba c. 18. f. 15a: „diese soll Ischa heißen, denn von Isch ist sie genommen“ das ist ein Beweis, daß die Tora in hebräischer Sprache gegeben wurde. R. Pinchas und R. Chilkia sagten im Namen des R. Simon: So wie die Tora in hebräischer Sprache gegeben worden, so ist auch die Welt in hebräischer Sprache erschaffen worden. Hast du wohl sagen hören: Gini — Ginja (גנין), Antropi — Antropija (ἄνθρωπος), Gabra — Gabreta (גברא), wohl aber Isch — Ischa, weil diese Namen einen gleichen Klang haben. — Der Sinn ist: die Tora müsse im Original hebräisch gewesen sein, weil sich sonst nicht dieser Gleichklang, der zur Benennung des Weibes mit Ischa Veranlassung gab, erhalten hätte. (Man übersehe hierbei nicht, daß die in diesem Mibrafah auftretenden Personen zu einer Zeit lebten, wo die heilige Schrift mehr aus Uebersetzungen als aus dem Original studirt, ja jenen oft größere Autorität als diesem beigelegt wurde). Ebenso wird in einer Parallelstelle Ber. rabb. Cap. 31 f. 25c. (über das Verhältniß der beiden Stellen zu einander vergl. R. Beer Cöhen zur ersten Stelle) der Umstand, daß Mose die Schlange aus Kupfer gemacht, aus dem Gleichklange von Nachasch (Schlange) und Nechoschet (Kupfer) erklärt. Ähnlich Ibn=Esra Safa Berura Anfang: „Wir können aus der Tora selbst beweisen, daß die hebräische Sprache die älteste sei; dieser Beweis beruht darauf, daß das Wort אדם von אדמה abgeleitet ist, was weder im Chaldäischen (לשון כדמים) noch im Arabischen (קר) so ist, während doch Alle zugeben, daß sein (des ersten Menschen) Name אדם war. Nur im חם kommen diese drei Sprachen überein, aber שם entscheidet (wieder). Wenn nun Jemand einwenden wollte, wie kann נח von נחמנו, oder שמואל von שמאלו, כי מה' שאלתי von יעבץ abgeleitet werden, so würde man darauf erwidern, daß Trost (נחמה) Ruhe (נחה) für die Seele sei, und man nicht so sehr am Buchstaben als am Sinne festhalte, wie bei שמר und זכר, וזכר ist nicht von שמואל abgeleitet, sondern heißt: dessen Name Gott ist (שכר אל), denn Cholem und Schurel gehen in einander über; auch kann es sich mit יעבץ verhalten, wie mit כבש und כבש.“ Ähnlich zu Genes. 5, 29: „Ruhe (נח) ist das Gegentheil von Anstrengung; der Sinn ist also: Dieser wird uns trösten (נחמנו), so daß wir ausruhen (נוח) von der Anstrengung unserer Hände; auch läßt sich Trost und Ruhe von geistiger Anstrengung sagen; die Hebräer beachten mehr den Sinn als das Wort, wie ירבץ und ירבש beweisen“. Genes. 11, 1: „Der Sinn von שפה אמה ist: eine Sprache, und dies war, wie ich glaube, die hebräische Sprache, wie die Namen Adam, Chawa, Rajin, Peleg, beweisen“ (vergl. auch noch zu Ex. 2, 10). Daß Ibn=Esra in dieser Stelle (Gen. 11, 1) unter den beweisenden Namen auch Chawa mit auführt, ist nach der oben (Safa Berura) gemachten Bemerkung, daß חם in allen drei (semitischen) Sprachen mit ה übereinstimme, nicht ganz zu billigen, und dieses findet auch auf unsern Autor Anwendung. Dem vom Autor und Ibn=Esra Gefagten stimmen Abravanel Gen. 2, 23 (24a ed. Bash), Ex. 2, 10 (107d) und Mendelssohn Einleitung in die Pentateuch=Uebersetzung bei. — Ueber die Schwierigkeit bei den Etymologien biblischer Namen (wie נח von נחמנו u. s. w. vergl. Kimchi Jos. 5, 9; besonders eigenthümlich ist die Ansicht von Abraham Bokrat ha=Levi (Sefer ha=Siftaron p. 3d). — Ähnliche Beweise wie oben aus Ber. R. haben auch die Kirchenväter, und noch in neuester Zeit sagt ein christlicher Sprachforscher, Rudolf Stier: Neu geordnetes Lehrbuch der hebräischen Sprache, Leipzig, 1833

beiden selbst gesprochen. Das geht hervor aus der Ableitung des Wortes אדם von אדמה, אדמה von אש, אש von שח, שח von שח, קניתי von קין, קין von חיה, חיה von נח, und wird außerdem durch das Zeugniß der Tora und durch die Ueberlieferung eines Geschlechts an das andere — Eber von Noach, dieser von Adam — bestätigt. Als Sprache des Eber bekamt sie den Namen Ebräisch, weil er zur Zeit der Theilung und Sprachverwirrung sie beibehielt. Und während Abraham in Ur Kasdim aramäisch sprach, weil das Aramäische die Sprache des Kasdim war, so bediente er sich des Hebräischen als der heiligen und des Aramäischen als profaner Sprache. Ebenso verpflanzte sie Ismael nach Arabien. Daher sind

אדם מאדמה ואשה מאיש וחיה מחי וקין מקניתי ושח משח ונח מינחמנו עם עדות התורה וקבלת דור אחר דור עד עבר עד נח עד אדם ושהיא לשון עבר ובעבור נקראת עברית¹ מפני שנשאר עליה עת הפלגה ובלבול הלשונות וכבר היה אברהם סדבר בארמית באור כשרים שהארמית היא לשון כשרים והיתה לו העברית לשון מיוחדת לשון הקדש והארמית לשון חול² וכן נשא אותה ישמעאל אל הערב³ והיו אלו של

Borr. p. V, 11: „Dennoch haben wir, von allen Zeitmeinungen unabhängig, durch Gottes Gnade solche Einsicht, daß wir wissen, die hebräische Sprache ist die heilige Grundsprache, von welcher das Verständniß aller andern Sprachentwicklung ausgehen muß und seiner Zeit auch wird“.

1) In der Bibel wird die hebräische Sprache (wohl nur zufällig) nie עברית genannt, desto häufiger aber in den späteren Schriften, die auch den früher engeren Sprachgebrauch von עברים als Bezeichnung des israelitischen Volkes in Bezug auf Fremde, erweitern. Vergl. Filstr's Concordanz p. 1389 b. Was die Abstammung des Namens עברי betrifft, so ist man bis jetzt noch nicht darüber einig geworden; indeß ist die Meinung des Autors, die schon oben I, 95. S. 64 ausgesprochen wurde, unstreitig die älteste der darüber verbreiteten Ansichten, da sie schon Josephus (Antiq. I, 6, 4) hat, und sie in gewisser Beziehung die der biblischen Erzählung selbst ist.

2) Die Meinungen über die Sprache, die Adam gesprochen, also über die älteste, sowie über die Abraham's vor seinem Auszuge aus Ur Kasdim, theilen diesen Vorzug theils der hebräischen, theils der aramäischen Sprache zu. Die Behauptung, daß die hebräische Sprache die Adam's gewesen sei, ist bekanntlich die aller jüdischen Schriftsteller (vergl. oben S. 167 Anm. 2) und daher nennt sie auch der Autor weiter unten לשוננו הנצרת הבראה (IV, 25); dagegen schreiben die meisten andern orientalischen Historiker (vergl. Quatremère: Nouveau Journal Asiatique XV, p. 243, vergl. R. v. L.: Zur Geschichte der Araber vor Muhammed S. 45, Geiger: Was hat Muhammed u. s. w. S. 118) und eine Stelle im Talmud (Sanh. 38 b. אדם הראשון בלשון ארמי) diese Ehre der syrischen oder überhaupt aramäischen Sprache zu. Unser Autor nimmt hierauf weiter keine Rücksicht, und nach ihm scheint Adam nur hebräisch gesprochen zu haben. Was nun aber Abraham betrifft, der in Ur Kasdim, wo aramäisch gesprochen wurde, geboren und erzogen war, also wahrscheinlich aramäisch als seine Muttersprache betrachten konnte (was auch andere orientalische Historiker melden, vergl. Quatremère a. a. O. p. 211), doch aber als Glied der Ueberlieferungskette, besonders als Schüler Eber's, auch hebräisch sprechen mußte, so denkt sich der Autor das Verhältniß dieser beiden Sprachen eben so, wie zu seiner Zeit das der arabischen zur hebräischen, jene die profane, diese die heilige (d. h. zu heiligen Gegenständen gebräuchliche) Sprache. Vergl. Steinschneider, Fremdsprachliche Elemente S. 6. Es läßt sich hierbei nicht entscheiden, ob sich der Autor dieses Verhältniß nur in Ur Kasdim oder auch in Kanaan so gedacht, obgleich Ersteres wahrscheinlicher ist; auch nicht was er über die Sprache der Bewohner Kanaan's zur Zeit der Einwanderung Abraham's gemeint.

3) Im Original العرب العاربة, Araber unvermischten Blutes.

nun diese drei Sprachen, die aramäische, arabische und hebräische einander verwandt und ähnlich in Wörtern, Constructionen und Flexionen; die hebräische nimmt aber die erste Stelle unter ihnen ein. — Ihr Vorzug vom rationellen Standpunkt ergibt sich aus dem Volke, das sich ihrer bediente, und ihrer zu seinen Reden bedurfte, besonders wegen der unter ihnen verbreiteten Prophetie und des Bedarfs zu Ermahnungen, Liedern und Gefängen. Und ihre Herrscher, Moses, Josua, David, Salomo — ist es denkbar, daß es ihnen an Ausdrücken fehlte, wenn sie deren beim Reden bedurften, wie es uns heute fehlt, weil die Sprache für uns ausgestorben ist? Betrachte einmal wie bei der Erzählung der Tora von der Wohnung, dem Esod, dem Brustschild u. s. w., wenn ein seltenes Wort gebraucht wird, sie es immer entsprechend zu finden wußte, und wie schön diese Beschreibung dargestellt ist. Und so verhält es sich mit Namen von Völkern, Gattungen von Vögeln, Steinen, den Liedern David's, den Klagen Hiob's und seinem Streit mit den Gefährten, mit den Straf- und Trostreben des Jesaja u. s. w.

69. Kufari. Damit und mit dergleichen kannst du höchstens erreichen, daß du sie andern Sprachen an Vollkommenheit gleichstellst; aber wo ist denn ihr besonderer Vorzug? Andere haben im Gegentheil

lesonot mesuchפות מתרמות הארמית והערבית והעברית¹ בשמותיהם ובתהלוכותיהם ובשמושיהם² והיתה לשון העברית לברה המעולה שבהם ומעלתה מדרך הסברא לפי העם המשתמשים בה ומה שהיה צריך אליו מהמליצה כל שכן עם הנבואה הפושטת ביניהם והצורך אל האזהרה ואל הנגונים והמירות ומלכיהם משה ויהושע ודוד ושלמה היחנן שיחסר להם מליצה בעת שהיו צריכים אליה לדבר כאשר חסר לנו היום בעבור שאבר הלשון ממנו³ הראית ספור התורה המושכן והאפור והחשן וזולתם כשהוצרכו אל שמות נכריות היאך מצאו אותם עד תומם וכמה נאה סדר הספור ההוא וכן שמות העמים ומיני העופות והאבנים ומירות דוד והתרעם איוב והתוכחו עם רעיו והוכחות ישעיה ונחמותיו וזולתם:

ס"ט אמר הכוזרי תכליתך בזה וכוונתך שחשוה אותה עם וולתה מהלשונות בשלמות ואיה המעלה היתירה בה⁴ אבל יש יתרון לוולתה

1) Ibn-Esra Sasa Berura Anf.: „die hebräische, die aramäische und arabische Sprache (לשון קדר) sind Eine Zunge und einerlei Worte“. Ebenso Gen. 30, 37: „der Gaon (Saadia) meint לא wären Mandeln, weil es so im Arabischen (לשון ישמעאל) hieß; denn diese beiden Sprachen und das Aramäische gehören Einer Familie an.“

2) Unter שמות sind die Stämme überhaupt, unter הליכות die Sagbildung, unter שמושים die Conjugationen (שמות, יפעל) zu verstehen. Führt die hier sogleich folgenden Worte: והיתה bis שבהם fehlt der arabische Text bei Derenbourg.

3) Je mehr die Autoren der sogenannten spanischen Schule auf Reinheit des hebräischen Stiles sahen, desto stärker mußte sich das Debauern über die Beschränktheit des uns erhaltenen hebräischen Sprachschatzes äußern. Vergl. Ibn-Gannach in der Einleitung zum Sefer ha-Ritma; Menachem b. Serut (bei Eschi p. 42): „הנהגת קדמונים ושבתנו ואלו לא גלית מארצנו והיתה הלשון כלו בידנו כיהי קדם ושנים קדמונים ושבתנו במה במשכנות שאננות אזי מצאו כל דקדקי לשוננו ומיני תוצאותיה וידענו משקליה ועמדנו על גבוליה כי לכל עם ועם יש לו משקלות ודקדוק רק אברה מירנו יען כי רב העון ונעלמה ממנו עקב כי גדלה האשמה מיס אשר נאלט בגולה ואחרי אשר היתה רחבה ונקשרת נקצרה ונפתרה ותהי נעדרת. — Maim. More I, 61: „אע"פ שלא נדע אנו מלשון הקדש אלא מה שבמקרא“. — Daf. I, 67: „כפי הלשון אשר אין אהנו היום ממנה אלא דבר מועט עם דעתנו שאנחנו היום“. — Eschi behandelt im Maase Esch dieß Thema in einem besondern (dem zweiten) Capitel und führt das Ende dieses Paragr. von העברית לשון העברית an.

4) Nämlisch mit Bezug auf die Worte in § 68: המעלה שבהם.

einen Vorzug durch metrisch gebaute und darum für Melodien eingerichtete Lieder.

70. Meister. Es ist anerkannt, daß die Melodien nicht notwendig metrischen Bau erfordern; man kann eine kurze oder lange Melodie ebenso auf *Hodu Ladonai ki tob* wie auf *P'ose niflaot* gedolot anwenden. So viel über Melodien, die nach Versfüßen eingerichtet sind. Was aber die „Anschadia“ genannten

עליה בשירים המהוברים¹ הנבנים על הנגונים²:

ע אמר החבר כבר החבר כי הנגונים אינם צריכים אל המשקל בדבור ושבריק והמלא יכולים לנגן³ בהודו לה' כי טוב כנגון⁴ לעושה נפלאות גדולות⁵ זה כנגונים בעלי המעשים⁶ אבל בשירים הנקראים

1) שירים מהוברים sind Lieder, die nach einem gewissen Metrum gebaut, aus Versfüßen zusammengesetzt sind; daher חבור (§ 70. 72) das Metrum; hin und wieder wird statt חבור die entsprechende Form von סדר als Var. angeführt. Auch in dem Commentar Maim. zu Abot I, 17 wird der Ausdruck שירים המהוברים so gebraucht. Der entsprechende (auch hier im Original gebrauchte) arabische Ausdruck ist *unam rem cum altera conjunxit, ordinavit, metricis modis composuit carmen.*

2) Der Einwurf des Rufari geht dahin, daß dem Hebräischen, d. h. den althebräischen Dichtungen, das Metrum fehle, Lieder aber, die einer bestimmten Messung entbehren, sich nicht dazu eignen, nach einer bestimmten Melodie gesungen zu werden. Daß die althebräischen Dichtungen kein Metrum haben, scheint der Autor hier als anerkannt vorauszusetzen, wie denn in der That die vielen Versuche, ein Metrum in denselben zu entdecken, immer mehr zu der Ueberzeugung geführt haben, daß dergleichen Versuche durchaus mißglichen müssen. Statt נגונים liest Var. לחשים, was selbst vielleicht aus להנים corrumpt ist.

3) Var. נגונים.

4) Var. נגונים.

5) Der Meister widerlegt diesen Einwurf folgendermaßen: Um nach einer gewissen Melodie zu singen, braucht gerade nicht ein Metrum da zu sein, indem ein kürzerer Vers sowohl, wie ein längerer, derselben Melodie angepaßt werden kann. Als Beispiel wählt er zwei Glieder aus einem Psalm (136), von dem es am deutlichsten ist, daß er zum öffentlichen Gesang bestimmt gewesen sei, und zwar zwei Glieder, die ungleiche Sylbenzahl haben, während es doch wahrscheinlich ist, daß sie beide nach derselben Melodie gesungen wurden. Ebenso Paraphon a. a. O. למעשה. *Var. hat לעולם חסדו*. In ähnlicher Weise (vielleicht mit Benutzung der Ansicht des Autors) spricht Samuel ibn Tibbon (Einleitung zum Commentar zu Kohelet) über diesen Gegenstand: מדרך הנקד. אחד ומספר אחד רק ימלאו החסרון בנגון ואין ספק שהי' להם בזה סדר כי לא ימלאו בו כל חסרון וכתבתי לך זה מפני שנראה שברצונם דוד ושלמה ע"ה היו שיריהם כן כי לא נמצא לא משקל ולא חרוז ויש לומר שהיה לשירים ההם יתרון על אלו שיוצאים היום כי לא היה דרכם צר והיו יכולים להניח בשירים הענין אשר ירצו לשומרו בהם כרצונם על שלימותו אך בדרות האלו קבלו על עצמם בשיריהם תנאים רבים הן לעשותם הן להזכר מהן וקצרו על עצמם מאוד הדרך עד שלא יוכלו לנטות ימין ושמאל ויביאו זה לדחוק ולקצר ולהסיר ולהחיר לעצמם נבלות ועם כל זה יסירו העניינים או לפחות ירחיקו הבנתם הארכתי בזה לכבוד שירי דוד ושלמה (Diese Stelle ist nach der Anführung bei Roscato von Buxtorf in seiner Ausgabe des Rufari S. 429 ins Lateinische übersetzt). Vergl. Abrabanel zu Jes. 5, 1. — Marja de Rossi hat den letzten Abschnitt (60) seines Meor Enajim diesem Thema gewidmet, und ebenso Samuel Archevolti im Arugat ha-Bosem c. 31. Beide führen die Worte des Autors mit weiteren Erklärungen an.

6) Es ist nicht klar, was der Autor hier unter בעלי המעשים versteht, und keiner der früheren Commentatoren und Uebersetzer giebt hierüber genügende Auskunft. Man kann nun annehmen, daß unter diesem Ausdruck solche Lieder verstanden werden, in denen es nur auf den Sinn, den

Lieber betrifft, nämlich die Reimverse, denen das Metrum gut läßt, so hat man darauf nicht geachtet wegen einer Eigenschaft, die nützlicher ist und höher steht.

71. Kufari. Und diese ist?

72. Meister. Der Zweck des Sprechens ist, daß das, was in der Seele des Sprechenden vorgehe, in die Seele des Hörenden gelange. Dieser Zweck wird vollkommen nur dann erfüllt, wenn man von Angesicht zu Angesicht spricht, weil Gesprochenes immer einen Vorzug vor Geschriebenem hat; daher man auch sagt: „Von den Schreibenden, nicht vom Geschriebenen“. Bei der gesprochenen Rede wird man unterstützt durch Anhalten an einem zur Pause

אנשאדיא¹ והם החרוזים² האמורים אשר בהם הוא נאה החבור לא הרגישו עליהם בעבור המעלה שהיא מועילה ומעולה יותר:

ע"א אמר הכוזרי ומה היא:

ע"ב אמר החבר כי המכוון מן הלשון הכנס מה שיש בנפש המדבר בנפש השומע וזאת הכונה לא תגמר על חומה אלא פנים בפנים מפני שלדברים הנאמרים מעלה על הדברים שנכתבו וכאשר אמרו מפי סופרים ולא מפי ספרים³ מפני

Inhalt, die Thatsache (מעשה) antkommt, wie bei den althebräischen, und das ist ungefähr die Meinung R. Israels, der zu unserer Stelle bemerkt: מעשה המדבר בנינו: במעמדה במקום ההפסק ובהתמדה במקום הסמך ובקריצות ורמיזות כמ"ש החבר בס"י כ"ב. Fast möchte man aber auch vermuthen, daß die Unverständlichkeit des Ausdrucks dem hebräischen Uebersetzer zur Last zu geben sei. In der arabischen Metrik heißen nämlich die Versfüße تفاعيل (Freitag, Darstellung der arabischen Verskunst p. 67), ein Plural des Infinitivus der Conjugation II von فَعَلَ, hebräisch פעל (sie heißen so, weil die Paradigmen aller Versfüße vom Verbo فَعَلَ gebildet werden) und es konnte wohl, sei es durch Mißverständniß, sei es durch Belegung des hebräischen Wortes mit einer ihm ungewohnten (s. o. II, 57) Deutung تَفْعِيل mit מעשה übersezt werden. Der Sinn wäre dann: So ist es mit den Melodien, die nach gewissen Versfüßen eingerichtet sind, daß nämlich trotz dessen ein längerer, wie ein kürzerer Vers danach gesungen werden kann.

1) Alle früheren Ausgaben haben hier אנשאדיא mit ר, aber ein solches Wort giebt keinen Sinn; es ist vielmehr statt ר ein ד zu lesen (wie oben S. 31 Anmerk. 1); im arabischen heißt nämlich نَشَدَ, Conj. IV. recitavit carmen, und VI. recitarunt inter se carmen, und أَنَشَدُوا pl. أَنَشَادُوا (אנשאדי) carmen, quod inter se recitant homines. Eine nähere

Bestimmung dessen, was für Gedichte unter diesen אנשאדיא zu verstehen seien, bieten weder die Lexica, noch die Werke, welche die arabische Verskunst behandeln; auch ist zu bemerken, daß sich die Form انشادیا nicht in den Lexicis findet, und durch ihren ungrammatischen Charakter ihre Corruption verräth.

2) Ueber den Unterschied zwischen חרוז מליצה und שיר vergl. Elias Levita im Tischbi unter dem Artikel חרוז.

3) Bekannt ist das Widerstreben, welches die ältesten Gesetzeslehrer gegen das Aufschreiben sowohl halachischer als hagabischer Midraschim äußerten, und Jahrhunderte lang wanderten die Elemente des später in Mishna, Talmud und Midraschsammlungen Niedergelegten von Mund zu Mund. Auf diese Sitte deutet auch der oben im Text angeführte Spruch hin. Man vergleiche hierüber Zunz O. W. S. 45. Anm. a. S. 172 Anm. f. und S. 259 Anm. a. — Auch diese Stelle wird von Esobi (Maase Esob p. 21) wenn auch nur dem Sinne — oder einer andern Uebersetzung — nach angeführt. Kalonymos b. David im Anhang zu Mitne Abram bedient sich fast derselben Worte wie unser Text, ohne diesen zu nennen.

geeigneten Orte und durch Zusammensprechen am gehörigen Orte; durch größeren oder geringeren Nachdruck, durch Mienenspiel, Augenwinken, um Staunen, Frage, Erzählung, Hoffnung, Furcht, Bitte auszudrücken, auch durch andere Bewegungen, durch welche die gewöhnliche Rede verkürzt werden kann. Vielleicht nimmt auch der Redende noch Bewegungen der Augen und Augenbrauen, des ganzen Kopfes, der Hände dazu, um Zorn, Wohlgefallen, Bitte, Stolz in beliebigem Maße zu bezeichnen. Nun finden sich in dem uns gebliebenen Reste unserer (von Gott) erschaffenen Sprache höchst scharfsinnige Mittel, um jene Empfindungen auszudrücken und jene dem mündlichen Gespräch eigenthümlichen Thätigkeiten zu ersetzen. Nämlich die Accente, womit die Schrift gelesen wird. Mittelfst ihrer bezeichnet man, was zu trennen und was zu verbinden ist, unterscheidet Frage von Antwort, den Beginn von der fortlaufenden Rede, die Hast von der Ruhe, den Befehl von der

שנעזרים בדברים שבעל פה בעמידה במקום ההפסקה ובהחמדה במקום הסמון ובחזק הדבור ורפיונו וברמיות ובקריעות¹ מחמירה ושאלה והגדה ויחול והפחד ותחנה ותנועות שמקצרת בהם המליצה הפשוטה ואפשר שיעור המדבר בתנועות עיניו וגבותיו ובכל ראשו ובידיו להבין הכעס והרצון והחחנות והגאווה על השיעור שהוא רוצה ובשארית הוא אשר נשארה מלשוננו הנוצרת הברואה² ענינים דקים ועמוקים נטבעו בה להבין הענינים ולהיותם במקום המעשים ההם שהם פנים בפנים והם הטעמים אשר יקראו בה המקרא מצייין בהם מקום ההפסקה והסמון ומפריד מקום השאלה מן החשובה וההחללה מן ההגדה והחפזון מן המחזון והצווי מן הבקשה³

1) Die hebräische Sprache scheint sich von קריעות dadurch zu unterscheiden, daß jenes das Geberdenspiel überhaupt, dieses das bedeutungsvolle Zusammendrücken der Augen (Spr. 6, 13, 10, 10. Ps. 35, 19) oder der Lippen (Spr. 16, 30) bezeichnet. Ersteres ist im biblischen Sprachschätze nicht enthalten; dafür aber das gleichbedeutende רמז (Job 15, 12) wo ebenfalls ein Winken der Augen verstanden wird. Indes hat רמז im Neuhebräischen den Sinn des Andeutens, Hinweisens überhaupt bekommen. Demnach ist eigentlich das folgende הנקט עיני וגבותי schon unter רמיות und קריעות inbegriffen.

2) Die hebräische Sprache heißt hier deswegen „die erschaffene“, weil sie kein Menschentwerk ist, sondern dem ersten Menschen schon anerschaffen worden. Vergl. IV, 25. Esobi Maase Esob p. 30. 35. More II, 30.

3) Sehr wichtig ist die Parallelstelle aus Paraphon (a. a. O.): ואנו יש לנו ענינים אחרים בלשוננו שיבין סמנו הקורא את התממה ואת הנקרה ואת התחנה ואת הבלבול ואת השאלה וכל דבר. השאלה היא ה' בקרבנו אם לא הבלבול והתממה בטעם (כטעם?) שלו התחנה למה העשה כה לעכרך ואת הנקרה הוא אמר ולא יעשה die noch וכן כולם מן הטעם שלהם הבין כאלו הנביא כנגד מדבר לך פנים בפנים ולענין משקל נאמר את זה העיקר eine nähere Betrachtung verdient. Was nämlich die Accente betrifft, so haben sie bekanntlich den doppelten Zweck, daß sie zuerst die Tonstelle bezeichnen, zweitens als Interpunktionszeichen dienen. Während dieser doppelte Zweck aus der Betrachtung der Accente, wie sie in den biblischen Schriften gesetzt sind, sich ergibt, dienen den jüdischen Vorlesern der pentateuchischen Sectionen die Accente noch zur Bezeichnung gewisser Modulationen und Cantillationen, womit diese Sectionen recitirt werden. Die Entstehung und das Alter dieser Cantillation ist noch weniger mit Sicherheit zu bestimmen, als das Alter der Accente selbst; doch ist so viel gewiß, daß diese Cantillation bei weitem älter, als die Einführung der Accente, also nicht erst in das Accentensystem hineingetragen ist. Während letzteres kaum etwas jünger als die Einführung der Vokalzeichen ist, also ungefähr dem 7. oder 8. Jahrhundert angehören dürfte, finden wir dafür, daß die pentateuchischen Abschnitte (vielleicht die heilige Schrift überhaupt) in einem gewissen singenden Tone (der überhaupt den

Bitte; Dinge, über die Bücher geschrieben werden חבורים ומי שיהוה כהם¹ שוה כונתו מבלי ספק שהוא

orientalischen Vorlesern eigen ist) vorgetragen wurden, schon sichere Spuren aus der Mitte des 3. Jahrhunderts. R. Johanan sagt (Megilla 32a): כל הקורא בלא נקיעה ושונה בלא זמרא עלי הכתוב: אמר גם אני נהתי להם וכו' (Vergl. Teilba bei Israel S. 20). Ueber die Art und Weise dieses Gesanges ist natürlich nichts Bestimmtes zu sagen; indeß ist es nicht undenkbar, daß die Masoreten, welche zur Feststellung der Vokallaute Zeichen erfanden, auch ein Gleiches zur Fixirung jener Gesang-Weisen gethan haben. Hieraus ließe sich wenigstens die große Anzahl der Accente erklären, da zur Bezeichnung der Tonstelle ein oder zwei, zur Interpunction vier oder fünf (so viel Klassen haben in der That die Accente nach dem Verhältnisse des Interpunctionswerthes) hingereicht hätten. Ja, es lassen sich sogar manche Namen der Accente aus der Art, wie sie noch jetzt gelesen werden, erklären (z. B. Nebia, Pashta, Teib, Paser siehe auch weiter unten). Daß sich die spanischen Juden von den deutschen im „Trop“ scheiden, bietet keinen Beweis gegen das Alter desselben, da eine gleiche Differenz in Hinsicht der Vokallautung stattfindet; ein Auseinandergehen in diesen singenden Tönen war noch viel leichter, als in den einfacheren Vokallauten, und es konnte eine Feststellung jener wohl erst von da an stattfinden, als es allgemeiner Gebrauch geworden war, daß nicht der zur Tora Gerufene, sondern ein bestimmter Vorleser las, also ungefähr seit dem 13. oder 14. Jahrhundert. — Bestimmte sprechen sich nun unser Autor und Parchon dahin aus, daß der Zweck der Accente nicht bloß die Interpunction (מצייני בהם מקום ההפסק), sondern noch weiter die Bezeichnung verschiedenartiger Zustände und Empfindungen sei, als Frage und Antwort, anfangende und fortlaufende Erzählung, Eile und Ruhe, Befehl und Bitte u. s. w. In wie fern dies durch die den Accenten beigelegten Töne bezeichnet werde, ist eine höchst schwankende Untersuchung, die gewiß zu keinem erheblichen Resultate führen dürfte, da die ursprüngliche Modulation sich so vielfach modificirt haben kann. Das zeigen auch die von Parchon beigebrachten Beispiele. Das erste (Ex. 17, 7) היש ה' mit den Accenten Darga und Tebir (deren Namen in der That dem sich erhebenden Ton der Frage und dem sich senkenden der Antwort entsprechen) brücte eine Frage aus. Indesß, wenn das auch hier richtig ist, so finden sich dieselben Accente auch sehr häufig, wo gar keine Frage ist z. B. Gen. 1, 4. 8. 12 u. s. w.; und umgekehrt fehlen sie wieder, wo eine Frage ist. (Man wird nicht einwenden, daß Parchon die Frage hier dem ה allein zuschreibe, da er selbst sagt: מן הטעם שלהם, und eine Fragepartikel nichts dem Hebräischen Eigentümliches ist). Das zweite Beispiel ist ויתמהמה (Gen. 19, 16), mit Schalschelet, dessen sich windender, drehender Ton, wie er der Gestalt entspricht, so auch den Sinn des Wortes ויתמהמה bezeichne. Auch dies ist richtig, und ließe sich auch wohl bei וימחר (Gen. 24, 12) und וימחן (Gen. 39, 8), weniger aber bei וישחט (Lev. 8, 23) finden. (Mehr als viermal kommt Schalschelet nicht im Pentateuch vor; in gleichem Verhältnisse der Seltenheit in den historischen und prophetischen Büchern; desto häufiger aber in den einem besonderen Accentssystem unterworfenen Büchern אמ"ה. Stern bemerkt zu dieser Stelle des Parchon, daß der Ton dieses Accents sehr genau dem Namen desselben bei den Masoreten פריק oder פריקי (entspreche). — Das dritte Beispiel Parchons ist das Merka tesula bei (Ex. 5, 15), das auch in der That als klagender Vorwurf gelesen wird; allein bei לה (Num. 32, 42) findet sich derselbe Accent ohne den Vorwurf. — Das vierte Beispiel ist ויאמר (Num. 23, 19) dessen Accente eine Drohung ausdrücken sollen; indeß liegt diese mehr in den Worten, als in den Accenten, die sich ganz so auch bei ganz anderweitigen Gemüthszuständen finden. — Es ist also wohl in gewissem Sinne wahr, was der Autor sagt, daß man, um zur vollen Einsicht in das Accentssystem zu gelangen, ganze Bücher schreiben könnte.

1) Das „über sie“ bezieht sich auf die gebachten צענים, die so mannigfaltig sind, daß man ganze Bücher über sie verfassen könnte. יחבר ist impersonal, also im Singular vorangestellt, was auch im Alt-hebräischen nicht Seltenes ist. (Gef. Lehrgeb. S. 713). Unerklärlich ist es, wie größere Theil der früheren Bearbeiter den so einfachen Sinn dieser Worte verkennen, und auf so

weist man gewiß das Metrum ab, denn das metrisch Gebaute läßt sich nur auf eine Weise lesen; es verbindet was zu trennen ist und trennt, was zu verbinden ist; jedenfalls kann man sich davor nur mit großer Mühe in Acht nehmen.

73. Rufari. Mit Recht muß ein Vorzug, der auf dem Wohlklang beruht, vor demjenigen weichen, der das Verständniß fördert; das Metrum thut zwar dem Ohre wohl, aber jenes System sorgt für das Verständniß. Nun sehe ich doch aber, daß ihr Juden im Allgemeinen euch abmüht, jenen Vorzug des Metrums zu erreichen, es den andern Nationen gleichzutun und das Hebräische in ihre Metra einzuzwängen.

דו"ה המחובר¹ כי המחובר לא יתכן לאמרו אלא על דרך אחת והוא סומך ברוב במקום הנפרד ועומד במקום הסמוך² ולא יתכן להוחר מזה אלא בטורח גדול:

ע"ג אמר הכוזרי באמת נדחתה מעלה שמעית בעבור מעלה עניינה כי החבור³ סתנה השמע והמסורה הזאת כוללת ענינים אבל אני רואה אתכם קהל היהודים שאחם טורחים להגיע אל מעלת החבור ולהרמוס כולתכם⁴ מהאומות וחכניםו העברית במשקליהם⁵:

gezwungene Erklärungen kommen konnten. Moscato bezieht zwar richtig ענינים ביהם auf die ענינים, nimmt ר"ל כי עשות כפנים הרבה אין, nicht als Präteritum, nicht als Coniunctiv. (Seine Worte sind: קץ על ביאור דברי הכוזרים לכל האמות והמופתים האלה לבדן דעת מקום ההפסק והסמך. . . . עד אשר רבו כמו רבו החבורים ללעג הרבה ויניקה בשר וכל זאת באהנו על העדר ידיעת הטעמים. Ihm folgt Buxtorf, der ohne Weiteres übersetzt: de quibus peculiare libri sunt conscripti. Noch unstatthafter ist die Auffassung R. Israels, welcher sagt: ר"ל בטעמים יחבורו הענינים בלשוננו וכדומה למ"ש בסמוך כימן ע"ד אלא . . . שהוא מושם לחברה ונשיבנו למחשבות שיחבור ביהם . . . שאנחנו מפסידים. . . . und des ihm folgenden Brecher: ונאחזו חבורים מוכח על והם הטעמים שלמעלה מזה שע"י הטעמים יחבורו הענינים הראויים להיות חבורים wonach also zu lesen und als Hauptwort zu nehmen wäre.

1) Var. המחובר und ebenso das folgende folgende.

2) Es werden hiermit überhaupt die licentiae poeticae getabelt, die sich der vom Metrum gebrängte Dichter erlaubt, so daß er z. B. einen status constructus gebraucht, wo ein status absolutus stehen müßte, wie dies Moscato an einigen aus Immanuel citirten Beispielen nachweist.

3) Var. הסדר und ebenso das bald folgende החבור; vergl. oben S. 170 Anm.

4) Var. ולחוקת וולתכם.

5) Hier geht der Verfasser zu seiner Polemik gegen die zu seiner Zeit so eingerissene Nachahmungssucht der arabischen Versmaße über, die — seiner Meinung nach — dem Wesen des Hebräischen gänzlich zuwider seien. Nach Pinsker's (Eikute Rabmoniot p. 10) Ansicht, die freilich noch sehr der Bestätigung bedarf, hätten die Karäer zuerst sich des arabischen Versmaßes bedient und Dunasch sei der erste Rabbanit gewesen, der es in Spanien einführte, wo es anfänglich großem Widerstand begegnete, bald aber von allen rabbanitischen Dichtern angenommen und weiter ausgebildet worden. Diese Conjectur würde insofern etwas Ausprechendes haben, als der Autor einerseits keine Gelegenheit vorübergehen läßt, die Karäer zu bekämpfen, andererseits (wie weiterhin ersichtlich sein wird) sich in grammatikalischer Beziehung der Schule Menachem's, des Gegners des Dunasch, anschließt. Jedenfalls ist allgemein bekannt, daß Jehuda ha-Levi selbst Urheber einer nicht geringen Anzahl Dichtungen ist, die ebenfalls in jenen hier so hart gerügten Versmaßen abgefaßt sind und die durch ihre Vorzüglichkeit gerade keinen Beweis für die Schädlichkeit jener Annahme fremder Elemente liefern. Moscato bemerkt daher (f. 125 b): ואולם עזיבה עזה שהנחתם: מעיד עליה שהיא רעה. (Demnach gehört dieses Witzwort in Bezug auf Jehuda ha-Levi nicht ursprünghch Archevolti an, dem es bei Delig'sch: Zur Geschichte der jüdischen Poesie S. 6 zugewiesen wird). Die Notiz bei Parçon (p. 5 b), wo von Jehuda ha-Levi gesagt wird daß er die Schädlichkeit jener Annahme fremder Elemente liefert. Moscato bemerkt daher (f. 125 b): ואולם עזיבה עזה שהנחתם: מעיד עליה שהיא רעה. (Demnach gehört dieses Witzwort in Bezug auf Jehuda ha-Levi nicht ursprünghch Archevolti an, dem es bei Delig'sch: Zur Geschichte der jüdischen Poesie S. 6 zugewiesen wird). Die Notiz bei Parçon (p. 5 b), wo von Jehuda ha-Levi gesagt wird daß er die Schädlichkeit jener Annahme fremder Elemente liefert, hat keinen historischen

74. Meister. Das kommt eben von unserem Irrwahn und unserer Abtrünnigkeit her; nicht genug, daß wir jenes System aufgeben, wir verderben auch noch das Wesen unserer Sprache, die auf Gleichklang gebaut ist und bewirken Disharmonie.

75. Rufari. Wie geht das zu?

76. Meister. Hast du noch nicht bemerkt, daß hundert Personen zugleich in der Schrift lesen, wie ein Mann? Daß sie zugleich pausiren und im Verbinden übereinstimmen?

77. Rufari. Das habe ich wohl beobachtet, und desgleichen weder bei den Christen noch bei den Arabern gesehen; auch geht so etwas bei Vorlesung von Gedichten nicht an. Belehre mich doch, woher die Sprache diesen Vorzug hat und wieso das Vermaß ihn beeinträchtigt?

78. Meister. Weil wir in derselben zwei ruhende Buchstaben zusammenstellen, nicht aber drei bewegliche, ausgenommen im Falle der Noth, wo dann die Rede sich

ע"ר אמר החבר וזה מועותנו ומרינו לא די לנו הנחתנו המעלה הואת אלא שאנחנו מפסידים חוכן לשוננו שהוא טושם לחברה ונשיבה למחלוקת:

ע"ה אמר הכוזרי ואיך הוא זה:

ע"ו אמר החבר הלא ראית מאה אנשים קוראים במקרא כאלו הם איש אחד פוסקים בעת אחת ומחברים קריאתם כאחד:

ע"ז אמר הכוזרי כבר התבוננתי בזה ולא ראיתי כמזהו לא באדם ולא בערב ולא יתכן זה במקרא השירים הודיעני מאין היתה המעלה הואת ללשון הואת ואיך תפסיד אותו המשקל:

ע"ח אמר החבר מפני שקבצנו בה בין שני נחים ולא קבצנו בין שלש תנועות¹ אלא על ידי

Werth. Andere jüdische Schriftsteller nahmen Metrum und Reim als echt jüdisch, und nicht blos von den Arabern entlehnt, in Schutz. S. Delitzsch a. a. D.

1) Dieser und der sich an denselben anschließende § 80 sollen das Quantitätssystem der hebräischen Sprache, insofern es durch Vokale und Accente bestimmt wird, darstellen. Die eigenthümlichen Ansichten des Autors, die Unsicherheit des Textes, der Mangel an Vokalisation bei den als Beispiele angeführten Wörtern, endlich die Kürze des Ausdrucks, machen diese Partie zu einer der schwierigsten des ganzen Buches, und kaum dürften wir Anspruch darauf machen, alle Schwierigkeiten gehoben zu haben. — Um zu einem richtigen Verständniß gleich des ersten Satzes des Paragr. zu gelangen, ist es nöthig, etwas über das Lautsystem der semitischen Sprachen überhaupt, und der hebräischen Sprache insbesondere zu sagen. Bekanntlich besteht in den semitischen Sprachen das Alphabet aus lauter Consonanten, und der Vokal existirt für sie nur insofern, als der Consonant durch ihn zur Aussprache, zur Erscheinung gebracht wird. Demzufolge hat man hier, um sich nicht zu verwirren, den Begriff Sylbe, wie wir ihn in den occidentalschen Sprachen haben, zu verbannen und nur an eine Aufeinanderfolge und demgemäßes Verhältniß von Consonanten zu einander zu denken, und auch wir werden uns des Wortes „Sylbe“ nur accommodationell bedienen. Die Consonanten zerfallen, insofern ein Zeitmaß bestimmt werden soll, in נגיש bewegte, und in נחיש ruhende. Das Verbum נגיש wird in diesem Sinne überhaupt von dem in die Erscheinung-Treten eines (Vokal-) Lautes gebraucht, und daher bezeichnet הנועה ursprünglich den einfachsten und kürzesten Laut, der durch die Bewegung der Sprachorgane hervorgebracht wird. (So zweimal in § 80. כבון שרי הנועה זאת אחר זאת, und wieder הנועה אליו הנועה, und daher die Bezeichnung הנועה für Vokal). Doch so erscheint die הנועה nie in der Wirklichkeit, d. h. in den Theilen der Sprache; da vielmehr dem Semiten kein Vokal für sich existirt, ferner kein Vokal eine Sylbe anfangen kann, so ist der einzige Fall, in welchem ein Vokallaut (הנועה) in Wirklichkeit treten kann, der, wenn er zu einem Consonanten nach demselben gesprochen wird. Daher heißt הנועה ein Consonant mit einem nach ihm gesprochenen Vokale; arabisch حركات. (Andere Namen für denselben Begriff

sind bei jüdischen Grammatikern: מנוח, מנוח, מנוח, מנוח. Jeder Consonant dagegen, der keinen eigenen Vokal hat, wird entweder zu dem folgenden oder zu dem vorhergehenden Consonanten gesprochen; im ersteren Falle (der im Arabischen nicht vorkommt) erhält er einen durch Schwa mobile bezeichneten Halbaut (worüber weiter unten § 80); im letzteren Falle, also wenn der vokallose Consonant zu dem vorhergehenden Consonanten (הנוח) gesprochen wird, heißt er נח (oder ונוח oder שוין), arabisch ساكن. So erklärt es einer der ältesten jüdischen Grammatiker R. Jehuda Chug ספר אותיות הנוח ספר הנוח ed. Dukes p. 3: האות הנוח הוא שיבטא . . . בו אדם באחת מרוד הנקראות מלכים והנה השוין הוא שלא יבטא האדם בו באחת מאלה; und ebenso die arabischen Metriker bei Freytag a. a. O. S. 63. — Was nun das נח betrifft, so giebt es hiervon eine doppelte Art: a) נח נראה, wenn der zweite Consonant in der Aussprache gehört wird; so ist z. B. in der Sylbe בל das ב eine תנועה. das ל ein נראה נח; b) נח רפה oder נח נח (bei andern Grammatikern נח נח, oder נח נח), wenn der zweite Consonant nicht gehört wird, sondern sich gleichsam in der Dehnung des vorhergehenden Vokals verliert; dies ist bei den Consonanten ה, ו, י (und ה), wenn sie den entsprechenden Vokalen folgen, der Fall. So ist z. B. in נח das ב eine תנועה, das מ ein נח רפה. Und hierbei kommt es nicht darauf an, ob dieses נח (litera quiescens nach unserer jetzigen Terminologie) geschrieben ist oder nicht; wenn nur der vorhergehende Vokal von der Art ist, daß er ein solches נח nach sich haben kann, so wird, wenn auch dies נח nicht geschrieben ist, ja sogar, wenn es auch nach den Gesetzen der Sprache gar nicht geschrieben werden sollte, doch angenommen, daß auf diesen Vokal ein נח folgt. Solche Vokale sind (wie später gezeigt wird): Kamez, Cholem, Zere, Schuref und Chiref (mit der Ausnahme, wenn ein Dagesch folgt, in welchem Fall ein נראה נח implicite folgt); dagegen Patach und Segol nur unter gewissen Bedingungen. Also folgt z. B. auf Kamez nicht nur dann ein נח, wenn die litera quiescens vermisst wird (wenn es impurum ist) z. B. נח = נח, sondern auch, wo gar keine quiescens stehen sollte, z. B. נח; hier ist נח eine תנועה, dann folgt ein נח, נח, dann ein נח. — Man hat sich daher, wenn man den Autor recht verstehen will, vor zweierlei Mißverständnissen zu hüten: a) unter תנועה und נח sind, wie gesagt, nicht Sylben, sondern nur Buchstaben zu verstehen; wenn also auch da nach unserer Sprachanschauung eine Sylbe ist, so wird hier doch ב nur als ein Buchstabe betrachtet; ebenso ist נח nicht die ganze Sylbe, die sich auf einen Consonanten endigt (bal), sondern nur dieser Consonant selbst, sei er נראה oder נח; b) man verstehe hier תנועה nicht als Vokal (wie besonders bei den späteren Grammatikern), sondern als den mit einem Vokal versehenen Consonanten. — In den Gesetzen über das Zusammentreten oder Nichtzusammentreten von נח und נח findet nun der Autor die Mittel, wodurch das gleichgemessene Zusammenlesen mehrerer Leset bewerkstelligt wird d. h. wodurch eine Zeitmessung im Lesen hervorgebracht wird. Das Zeitmaß besteht ihm also nicht in dem Verhältniß von langen und kurzen Vokalen; er sowohl, wie alle vor ihm lebenden Grammatiker wissen nichts von einem Unterschiede der Quantität der Vokale an sich (also auch nichts von נח und נח), sondern nur die Aufeinanderfolge von נח und נח giebt das Zeitmaß ab, indem zu jenen mehr Zeit erfordert wird, als zu diesen; jenes macht gleichsam einen Absatz, eine Cäsur in das Wort, dieses schreitet unaufgehalten fort. In diesen Ansichten findet man ganz die Grundzüge der arabischen Metrik wieder. Die arabischen Metriker nämlich stellen sich die Theile, aus denen ein Versfuß zusammengesetzt ist, als ruhende und bewegende Buchstaben vor, und danach unterscheiden sie die Grundbestandtheile des Fußes (الاجزا). Ein aus zwei Buchstaben bestehender Bestandtheil heißt سبب; besteht er aus zwei bewegten Buchstaben, wie לך la-ka, so heißt er سبب ثقيل schwerer Strich; aus einem bewegten und einem ruhenden, z. B. קד ka-d, سبب خفيف leichter Strich, u. s. w. (Freytag a. a. O. S. 65). — Gehen wir jetzt auf die beiden Gesetze des Zeitmaßes über, die der Autor hier aufstellt, nämlich

den קבץ בין שלש תנועות und קבץ בין שני נחים. Diese Phrase קבץ בון heißt: verbinden, eigentlich: eine Verbindung stiften zwischen . . . und entspricht ganz dem arabischen Sprachgebrauch, wo die meisten verba conjungendi mit **بين** construiert werden. (Conj. II, **جدع**, **الف**).

(Conj. III, **عرا**, (Conj. III), **عرا**, (Conj. I und IV), **عرا**). Ebenso im Maim. More II, 19 (p. 43 b des arabischen Textes), und bas. II, 20: **אזכור בך אלדוד** (bas. p. 46 a). **פן = עסר** (in der bald anzuführenden Stelle hat dafür **הבר** und der noch ältere Menachem oder dessen Schule **פפ**). — Der arab. Text unserer Stelle, welcher lautet: **באן יכמע פיהא בין סאכנין**:

ולמ יכמע פיהא בין שלש חركات الا تجامل وحא. الكلام الى السكين

ist getreu übersetzt. (Var. liest: **שלש תנועות אלא ע"י הדחק שבקבצו**). (בה כי לפיכך יבוא הדבור נוטה אל הנח). Was mit dieser Verbindung von zwei נחים gemeint sei, ergibt sich aus zwei Parallelstellen älterer Grammatiker. In den Streitschriften der Schule Menachem's (b. Seruf) gegen die Schule Dunasch macht die erstere der letzteren ähnliche Vorwürfe wegen des Hereinziehens arabischer Metrik in das Hebräische und sagt bei dieser Gelegenheit (nach der Mittheilung Pinskers *Kitve Radmoniot* p. 71): **דע כי לשון הערב לא תקפוץ אות בין שהי חונות במכתב או** (נ"ט) **במבטא והוא צחצוחם ובו יכון משקלם ואם נמצא כמעט מועיר יעמדו בכריתה על שתי חונות ויפילו הנקודה מהאות האחרון למען הקל על הלשון ולא יעשו כן בסמיכה ובדבק הדברים ולשון הקודש אין זה תוכן בנייה ויסוד עיקרה יען כי תקפוץ בין שתי חונות במכתב והמבטא כמו **רעשון** אשר בין הש"ן ובין הנו"ן אות חונה והנו"ן היא גם היא חונה וכמוהו **דבך** בין הבה"ת ובין הרי"ש אות חונה והרי"ש אחרי חונה והלשון כולה על הבניין הזה נבנתה ולא נמצא**

לערב ככה והחונות הבאות במכתב כמו אלה א'תית ב'אות ג'דלות ג'קבצו באחרית המלים האלה שתי אותיות חונות והמה הו"ו והה"ו וכמוהם ד'ררך ו'באלה הרבה והוא א'רדך לאמר לכן אמרתי כי טוב המשקל הזה בערבית ולא יתכן לשקול בו לשוננו כי נקבץ אנחנו בין שתי חונות ולא יאבדו המה וימאנו לעשות ככה (vergl. die weitere (noch fernerer Aufklärung bedürftige) Anführung bei Pinsker a. a. O. Während hier von dem Zusammentreffen eines נח mit einem נראה am Ende des Wortes die Rede ist, spricht Jehuda Chug a. a. O. p. 5 (auch citirt von Moscato p. 122 a) über das Zusammentreffen zweier נחים am Ende des Wortes in folgender Weise: **נחים נעלמים כי אם במקום הפסקה והשלמה הדבורים ואם יתחבר שוא עם שוא באמצע המלה או באחריתה השני מתנועע חוץ במקום הפסקה (שהוא בתחלת המלה) ותנועתו בכל דבריהם על דרך שהוכרתי בשוא שהוא בתחלת המלה שהוא כמו **ר'במדרך** **ר'במדרך** כי הש"ן שוכן והמ"ם נע . . . ויש לך לדעת כי העבריים לא יתברו שלשה**

אותיות מתנועעות במלה אחת שאין שם שוא ודגש חוץ אם יהיה שם אות אהח"ע או שני אותיות כפולות יתברו; (die in Parenthese stehenden Worte sind bei Dukes irrthümlich aus der folgenden Zeile herübergenommen). In der Uebersetzung Mose Witatija's (Dukes p. 20) lautet die Stelle folgendermaßen: **ואומר עוד כי העבריים לא יתחברו (יתברו) בלשונם שני שבאים נחים כאחד (באמצע התיבה) כי אם כהתם** דבר והפסק מאמר ועל כן בהפגש שבא עם שבא בתוך מלה או בסופה הראשונה נחה והשניה נעה ותוכן תנועתה על הפנים שהוכרתי כבר בשבא שאתה מחל בה כמו **ר'במדרך** **ר'במדרך** הש"ן נחה והמ"ם נעה וממה שאתה צריך לדעת ולעמוד עליו שהעבריים לא יקבצו בלשונם שלש תנועות זו אחר זו עד שיפסק אות נח בניהם כי אם

— במלה שבתוכה אחת מאותיות אה"חע או שתי אותיות דומות זו לזו כמו **ר'במדרך** **ר'במדרך** **ר'במדרך** **ר'במדרך** וכו'. Dieser Ansicht Chug's, daß von zwei am Ende des Wortes stehenden Schwa das erste ein quiescens, das zweite ein mobile sei, außer am Ende des Satzes, daß also z. B. Gen. 26, 29 **wa-jebke**, dagegen Gen. 45, 14 **wa-jebk** zu lesen sei, tritt **פן = עסר** im **Jaçot** (Anfang) und **Mosnajim 2 a** entgegen (vergl. D. Kimchi *Michlol* p. 155 a ed. Fürth und Sam. Arcevolti *Arugat ha-Bosem* p. 14) und ihm stimmt, wie man sieht, unser Autor bei; doch scheint es diesem hier überhaupt nur auf das Zusammentreffen zweier lautenden Consonanten am Ende des Wortes (nicht eines ruhenden und eines lautenden wie bei Menachem) anzukommen, da nur hier ein Unterschied im Rhythmus sich geltend machen kann. — Das zweite Gesetz ist dies: **עסר** nicht drei תנועות unmittelbar aufeinander folgen können. Außer der schon citirten Stelle aus Chug gehört hierher

ונם זה ממדות לשון הקדש שלא יתכן שיהיו ג' אותיות מנוענות לעולם אמ"כ (a. a. O.) *noch eine aus Parſchon (a. a. O.) יהא בהן מאותיות אח"הע כגון יחדד יעבד יהרג אי נמי אותיות כפולות כגון מיללי גיללי (?) רבבות אלפי ישראל קללת יתם בן ירבעל אינה במשקל צדקה ה' עשה ברכת אובד שואת שניה מנוענת ומשום זה לא נהגו ישראל קודם שיתקדשו בגוים וילמדו מעשיהם לענין פזמים וחרוזות ואמרים שקולים מפני שלשון הקודש אינה כלשונות אחרים כי כל הלשונות מנוענים כל האותיות וישראל אינם מנוענים (בג' אותיות רצופות. scil. אלא אח"הע ואות כפולה כ"מש דער שהרי אם תמנה מכלים של פעל תמצא שנים בשלשה אותיות וכן פועל, פעול, פעל וכל הלשונות כל אות ואות מדבריהם

Um dies Gesetz zum Verständniß zu bringen, und es auf die allgemein bekannten Gesetze der hebräischen Grammatik zurückzuführen, müssen wir noch etwas genauer in den Begriff der תנועה und des נה eingehen, und besonders an das erinnern, was wir oben (S. 176) über das nicht geschriebene נה gesagt haben, daß nämlich diejenigen Vokale, auf welche ein נה folgen kann, für lang d. h. für solche betrachtet werden, auf die stets ein נה folgt, sei es geschrieben oder nicht. Während dies von Komez, Cholem, Zere ohne weiteres gilt, könnte in Hinsicht des Schuref und Chiref die Frage entstehen, ob der Autor den Unterschied zwischen langem und kurzem Schuref und Chiref gekannt und hierbei angewendet. Bestimmt läßt sich diese Frage nicht beantworten; Parſchon findet einen Unterschied zwischen קללת und צדקה darin, daß im ersten Wort das Schwa (nach ihm der Buchstabe) bewegt sei, im letzteren nicht; aber deswegen hält er das Chiref unter פ nicht für lang, also für ein נה mit sich führend, da er es so wie רבבות für ein Beispiel von תנועה aufführt. Es könnte daher wohl sein, daß er sowohl, wie unser Autor, den Unterschied zwischen Chiref magnum und parvum, und zwischen Schuref magnum und parvum mehr gefühlt, als sich zum Bewußtsein gebracht und ausgesprochen hätte. Patach und Segol aber werden als kurz betrachtet (wie auch Komez = Chatuf), ausgenommen, wenn sie den Ton haben (worüber unten), wobei wir wieder bemerken, daß ein Vokal nur kurz heißt, wenn er kein משך נה mit sich führt. — Noch entsteht hier die Frage, ob Schwa mobile für eine תנועה betrachtet werde. Diese Frage kann unbedingt bejaht werden. Das beweisen nicht nur die Beispiele Parſchon's רבבות, קללת, des Autors שרר (§ 80), sondern auch die Stelle in § 80 לברה . . . והשבא מנועה בכל אלה . . . והיא התנועה. . . . wo Ching citirt Stelle, wo Ching den Grund dafür, daß er im נה nicht beide Schwa beweglich lesen wolle, darin an gibt, daß sonst drei תנועות auf einander folgen würden (ja = fete). Erstlich wird dieser Umstand auch dadurch, daß, wie unten gesagt werden soll, Schwa mobile einen Halbblaut bekommt. Fassen wir nun das Gesagte zusammen, und geben als תנועה einen Consonanten mit Patach, Segol, Komez = Chatuf, Chiref und Schuref parvum oder mit Schwa mobile an, so erhebt, daß das Gesetz, es könnten nicht drei תנועות hintereinander folgen, mit den Gesetzen, daß in offener Sylbe kein kurzer Vokal stehen, und daß nicht zwei Schwa ein Wort beginnen können, zusammenfällt. Könnten in dem aus הברר entstandenen הברר das Patach unter ב in der jetzt offenen Sylbe stehen bleiben, so hätten wir drei תנועות de = ba = ri und erst nach der dritten תנועה käme das נה. Ebenso das הברר statt הברר. — Dieses Gesetz hat, wie in § 80 gesagt wird, und wie auch Ching und Parſchon angeben, zwei Ausnahmen, nämlich a) bei Concurrenz eines Reibbuchstaben, b) wenn derselbe Buchstabe zweimal vorkommt. Diese beiden Ausnahmen finden sich mit innerer Nothwendigkeit in jenem Gesetz begründet. a) Wenn gewöhnlich ein auf einen kurzen Vokal folgendes Schwa für quiescens, also der dazu gehörige Consonant als נה betrachtet wird, wenn ferner dieses נה gerade zwischen zwei תנועות steht, so ist, wenn dieser Consonant ein Reibbuchstabe ist, der ein Schwa compositum, ein Chatef annehmen muß, dies Chatef auch als תנועה zu lesen und die Aufeinanderfolge von drei תנועות nicht mehr hindernd §. B. מלכר (mal = te) — שערר (sha = a = re). (Daß der Autor das Schwa unter ל für mobile gehalten, würde seine Regel aufheben, ist auch nicht so notwendig, wie Satanow zu unserer Stelle meint). Daß ש hier in offener Sylbe steht, soll durch das Meteg (das vor jedem Chatuf steht) gemildert werden, insofern nimmt der Autor hierauf weniger Rücksicht. b) Wenn ein verdoppelter Buchstabe steht, wie in רבבות, שרר; diese Annahme mußte dadurch entstehen, daß bei verdoppelten Buchstaben das Schwa des

zum Ruhenden hinneigt. Diese Eigenschaft, nämlich der feste Gleichklang, nützt sehr beim Lesen; durch sie wird das Behalten und das Aufnehmen des Sinnes in den Geist erleichtert. Das Erste, was nun das Versmaß eines Gedichtes verdirbt, ist das System dieser zwei Ruhenden; auch hört Milel und Milra auf, so daß אֶבְלָה und אֶבְלָה gleich wird; eben so אֶבְלָה und אֶבְלָה; אֶבְלָה und אֶבְלָה; eben so

הַדָּחַק¹ ובא הדבור נוטה אל הנח² והועילה זאת המעלה ר"ל³ החברה והחריצות על הקריאה והקל בעבודה הזכרון והכנס הענינים בנפש וחלחל מה שיפסיד במקצב⁴ השיר ענין אלה השני נחים⁵ וינוח המלעיל והמלרע⁶ וישוב אכלה ואכלה שוה ואמרו ואמרו ואמרו ואמרו⁷ וכן יהיה שבחי

ersten mobile, also dieser Consonant eine תנועה wird. — Beide Gesetze werden als solche hingestellt, die im Arabischen (und überhaupt in sonst einer Sprache) nicht stattfinden; hier können nicht zwei lautbare Buchstaben am Ende des Wortes vokallos stehen, dagegen sehr leicht drei oder mehrere תנועה nach einander folgen, was auch Parṣon urgirte. Doch ist zu bemerken, daß die arabischen

Metriker den Fuß uuu (3 תנועות) z. B. $\text{wa} = \text{a} = \text{ra}$ nicht als einzelnen Bestandtheil des Verses angenommen haben, weil es dem Charakter der arabischen Versfüße entgegen ist (Freitag S. 65). Andere, unserer Ansicht nach mißlungene Erklärungen dieser allerdings sehr schwierigen Stelle findet man bei Samuel Arschewoltz in Arugat ha-Bosem Cap. 28 und bei Sal. Hanau: Zohar ha-Tebea p. 33a. Korot Arafim p. 31. Jakob Emden Migdal De S. 181 ff.

1) Unter diesem דחק, Nothwendigkeit, scheinen eben die besprochenen Ausnahmen von der zweiten Regel begriffen zu sein; vergl. weiter unten § 80.

2) Man kann diese Worte entweder auf den דחק beziehen, daß sich nämlich bei eingetretener Ausnahme die Rede zu נח hinneige, d. h. eine תנועה unwillkürlich gedehnt werde (vergl. unten § 80 וחסר דמיון), oder man kann sie zu dem Hauptsatze hinzunehmen, so daß hierin das Ruhen der Stimme, das längere Verweilen bei dem נח angedeutet wird.

3) אֶבְלָה bezieht sich auf das in § 76 Gesagte und nun näher Begründete; vergl. Esobi Maase Esob p. 21. — Die Vermuthung Moscato's, daß statt ר"ל zu lesen sei אל, ist dem Sinne und dem arabischen Text (اعلى) zuwider.

4) Die beiden ältesten Ausgaben haben במקצר; Var. liest richtig במקצב vgl. V, 16: מקצבי השיר; ist das präform ב auch richtig, so ist das Sifil שיפסיד hier intransitiv zu nehmen, in welchem Falle das Subject dazu ענין wäre.

5) Vergl. Pinsker a. a. O. p. 62 u. ff.

6) Dies ist der zweite Nachtheil, den die fremdartigen Versmaße hervorbringen. Sie sind Veranlassung, daß der Unterschied zwischen Milel und Milra ruht d. h. nicht beachtet wird, während doch die Donstelle auf die Bedeutung des Wortes Einfluß hat. — Der auffallende Gebrauch des ונהיגה veranlaßt Peisker (a. a. O.) folgende Aenderung des Textes vorzuschlagen: והנהיג המלרע והמלעיל המלרע. Allein abgesehen davon, daß eine Nöthigung zu einer Emendation gar nicht vorliegt, widerspricht ihr auch der arabische Text, demzufolge וינוח die Uebersetzung von نيطر

(Conj. IV von طر deiecit aliquem) ist; eine von Moscato angeführte und von Salomo Hanau Korot Arafim 31a adoptirte Lesart וישיך (statt וינוח) giebt den arabischen Ausdruck genauer wieder.

3) Bei dem Mangel der Vokalisation ist es nicht leicht, mit Bestimmtheit zu entscheiden, wie diese Beispiele aufzufassen sind. Man kann nun lesen אֶבְלָה (Prät. Kal, wo ב ein Schwa mobile hat) und אֶבְלָה (Inf. constr. wo ב ein Schwa quiescens hat), אֶבְלָה und אֶבְלָה; ferner אֶבְלָה (Milra) und אֶבְלָה (Milel). Oder nach Pinsker (vergl. Ehiug in אותיות הנוח p. 15 und

und וְשִׁבְחִי, obgleich sie beide von einander als Präteritum und Futurum geschieden sind. Haben wir doch in den Weisen des Piut, der nicht die Sprache verdirbt, Raum genug, wenn wir sie nicht überschreiten; aber es traf uns bei Annahme des Metrum, was unsere Vorfahren traf, insofern es von ihnen heißt: „Sie mischten sich unter die Heiden und lernten ihre Werke“ (Ps. 106, 35).

79. Rufari. Ich möchte dich fragen, warum sich die Juden bewegen, wenn sie Hebräisches lesen?

ושבתי על מה שיש ביניהם מן ההפרש העובר והעתיד¹ וכבר היה לנו רוחב בדרכי הפיוט אשר איננו מפסיד לשון כשנשמרים בה² אבל השיגנו באמירת המחובר מה שהשיג את אבותינו במה שנאמר עליהם ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם:

ע"ט אמר הכוזרי אשאל אותך החדע למה מתנועעים היהודים בקריאת העברית³:

p. 29 unten): אֶמְרִי, wofür die Schule Dunasch sich die Verflüchtung in אֶמְלֶה, und אֶמְרִי, wofür sie אֶמְרִי, endlich אֶמְרִי zu sagen sich erlaubte. Moscato macht auch aufmerksam, daß die gerade gewählten Beispiele ihn an das nach diesem Anfang so genannte, ihm aus der Anführung bei Elia Levita Masoret ha-Masoret (f. 12b ed. Safs.) bekannt gewordene masoretische Buch erinnerten. Dies vor Kurzem von Frensdorf herausgegebene Werk beginnt mit einem alphabetischen Verzeichniß von Wörtern, die nur ein Mal in der heil. Schrift vorkommen, einmal ohne Waw und einmal mit Waw am Anfang; die ersten Wörter sind: אכלה (1 Sam. 1, 9) und ואכלה Gen. 27, 19 אומר (Ps. 42, 16) und ואומר (Gen. 46, 31); indeß finden hier nicht die Unterschiede statt, auf die es dem Autor hier ankommen mußte.

1) מִלֵּל וְשִׁבְחִי „ich bin zurückgekehrt“ und מִלְרָא וְשִׁבְחִי „ich werde zurückkehren“. Ob aber Jehuda ha-Levi zu denjenigen Grammatikern gehörte, welche das Praeteritum der Verba י"ע in der Bedeutung der Perf. וְשִׁבְחִי, in der Bedeutung des Futurum וְשִׁבְחִי lasen, ist mehr als zweifelhaft. (S. 186 Anmerkung 1.) Vergl. Dernburg in Geiger's Zeitschrift V, p. 409, Geiger in Kerem Chemed IX, p. 64. Luzatto im Sefer ha-Milma p. 202 ff. und am Ende, eben so im Divan Jeh. ha-Levi's p. 23 zu Nr. 64. Pinsker a. a. D. p. ס"ה. — Auf diese Stelle bezieht sich die schon mannigfach (Heidenheim Mischpete ha-Teamim f. 43 b. Delitsch Zefurim p. 191. Israel. Ann. 1840 Nr. 8, S. 76) besprochenen Parallelen aus Parçon's Nachberet (p. 5): ואמר ר' יהודה הלוי ו"ל כי הפייטן הלך אחר המשקל עושה שמתי במקום שמתי ואומר במקום אומר זה כולו רע.

2) Die Worte כשנשמרים geben keinen rechten Sinn; auch variiren die Lesarten: כששומרים, ober כשנשמרים. Der arabische Text lautet: وقد كان لنا اتساع في طريق الفريضة النى

حرز hier vielleicht ein Hebraismus, gleichsam ein denominativ von חרז Reim sei, wonach der Sinn wäre: „Wenn wir uns auf den Reim beschränken“ (wie ja ein so großer Theil der Piutim kein Versmaß sondern nur den Reim hat. Vergl. Zunz: Synagog. Poesie S. 85 Anm.).

3) Wie der Rufari auf diese Frage kommt, ist vom Standpunkt des Rufari nicht einzusehen, obgleich sich aus der Antwort, die aber doch der Fragenbe nicht wissen konnte, der Zusammenhang mit jenen grammatischen Gesetzen ergibt. Bekanntlich hat sich bis heute noch bei den Juden die Sitte erhalten, sowohl bei dem Gesefstudium als während des Gebetes den Körper in einer schwanfenden Bewegung zu erhalten, was gewöhnlich auf Ps. 35, 10 zurückgeführt wird. Ueberhaupt aber ist diese Sitte wohl ihrem Ursprunge nach dem heißen Blute der Orientalen zuzuschreiben, die jede heftige Gemüthserregung durch Körperbewegung zur Ersehnung zu bringen suchten. Die erste vom Autor angegebene Ursache wird vom Sohar (III, p. 218 b), beide Ursachen von Esobi (Maase Esob p. 20) adoptirt. Vergl. Erub. 54a: אם ערובה בר"מ אברים שלך: משחמרה und D. Chajim § 48.

80. Meister. Man sagt, es geschehe, um die animalische Wärme aufzuregen; ich glaube aber, daß es eben von dem kommt, worüber wir sprechen. Da nämlich Viele zugleich lesen konnten, so war es möglich, daß sich zehn oder mehr um ein Buch vereinigten (deswegen sind auch unsere Bücher groß); jeder der Zehn mußte sich nun immer beugen, um das Wort anzusehen, und wieder zurück, und sich wieder beugen und wieder zurück, indem das Buch auf der Erde lag. Dies war die erste Veranlassung; später wurde es Gebrauch, weil man ihre Bewegung stets betrachtete und ansah, und wie es in der Natur der Menschen liegt das, was man sah, nachahmte. Andere aber als wir lesen jeder in seinem Buche, er nähert es seinen Augen oder nähert sich ihm, wie er will, ohne dadurch den Nachbar zu beeinträchtigen und zum Hin- und Herbeugen genöthigt zu sein. — Ferner die Eigenschaft des Systems der sieben Hauptvokale und die Genauigkeit, die scharfe Unterscheidung, und der Nutzen, der aus dem Unterschiebe zwischen Komez und Patach, zwischen Zere und Segol hervorgeht. Ihr Nutzen in Bezug auf den Sinn besteht in der Unterscheidung zwischen Präteritum und Futurum, wie וְשָׁמַחְתִּי und שָׁמַחְתִּי, oder נִאֲבָרְכֶהוּ und נֶאֱבָרְכֶהוּ, in der Unterscheidung zwischen Verbum und Adjectivum, wie חָכָם und חָכֵם, zwischen dem He der Frage und dem He des Artikels, wie in

פ אמר החבר אמרו כי בעבור העיר החום הטבעי ואיני סבור שהוא אלא מצד הענין שאנחנו בו מפני שהיו יכולים לקרוא רבים מהם כאחד היה יכול שיתקבצו מהם עשרה או יותר על ספר אחד ובעבור זה היו ספרינו גדולים ויצטרך כל אחד מהעשרה שיטה בכל עת לעיין החיבה וישוב והוא נוטה ושב תמיד מפני שהספר בארץ והיה זה הסבה הראשונה ואחר כן שב סנהג מפני ההסתכלות והראיה בנרודם² תדיר ולהדמות למי שרואין אותם כאשר בטבעי בני אדם וזולתינו קורא כל אחד בספר ומקרב אל עיניו או יקרב הוא אליו כפי רצונו מבלי שיצר עליו חבריו ואיננו צריך שיטה וישוב ואחרי זה³ מעלת הנקוד ומסורת השבעת מלכים⁴ ומה שיש לנו מהדיוק ומהדרקדוק והתועלות היוצאות מההפרש אשר בין הקמץ והפתח ובין הצרי והסגול והועילות בענינים להבדיל בין העובר והעחיד בהם שמחי ושמחי⁵ וכן ואברכהו ואברכהו⁶ ויבדיל בין פעל לאחר כמו חכם וחכם⁷ ובין ה"א השאלה וה"א הידיעה כמו העולה היא

1) Statt des *הספר* bis *הראשונה* liest Var. שהוא רחוק מן הספר; dem arabischen Text entspricht unsere Lesart.

2) Var. בריים, was keinen Sinn giebt.

3) Hiermit knüpft der Autor wieder die unterbrochene Darstellung des Quantitätssystems der hebräischen Sprache an; weniger berücksichtigt wird von jetzt an die Verletzung der Sprachgesetze durch die Dichter, die überhaupt nur den Uebergang zu diesem grammatischen Theile bildeten. Der Gang, den der Autor in diesem Paragraphen nimmt, ist wieder durch seine Ansichten über נחם und נעים bestimmt. Es werden die einzelnen Vokale durchgenommen und untersucht, ob und in wiefern sie ein נחם zu nehmen können, und worin Ausnahmen von den allgemeinen Regeln ihre Begründung finden.

4) „Sieben Könige“ ist der Name für die Vokale bei den älteren Grammatikern, im Gegensatz zum Schwa, welches משרה heißt.

5) Vergl. oben S. 180.

6) נִאֲבָרְכֶהוּ Jes. 51, 2 fut. נֶאֱבָרְכֶהוּ Gen. 27, 33 praet.

7) חָכָם Prät. חָכֵם Abiectiv.

העולה היא למעלה (Roh. 3, 21.) Außerdem tragen sie durch Zusammenstellung zweier Ruhenden zur Schönheit der Ordnung der Rede bei, so daß in der hebräischen Rede eine Gemeinde im Lesen ohne Mißklang zusammenstimmen kann. Die Accente haben noch andere Eigenheiten. Die Lautweisen des Hebräischen umfassen, wenn man sie eintheilt: Ramoz (Zusammendrüdung), Peticha (Oeffnung), Scheber (Brechung); bei einer nochmaligen Eintheilung zerfallen sie:

למעלה וולח זה ממה שהם מועילים מיופי סדר נגול הדבור בקבוצ השני נחים עד שתבא בדבור העברי קריאה יהיו שיון בה קהלה מבלי טעות ולמעמים עוד תנאים אחרים² כיצדרי הדבור בעברית בדרך החלוקה משונים קמוץ ופתיחה ושבר³ ובחלוקה אחרת

1) Nimmt man hier das Ge fragend (und dazu wird man fast durch den vorhergehenden Vers: *הכל הולך אל מקום אחד הכל היה מן העפר והכל שב אל העפר*, sowie durch das eingeschobene *היא* versucht), wie es in der That das Targum, R. Levi b. Gerson, Arama nehmen, so äußert hier Roshet einen Zweifel an der Fortdauer der menschlichen Seele, und geräth mit sich (12, 7) in Widerspruch. Beide des heiligen Buches unwürdige Aufschuldigungen heben sich, wenn man das Ge als Artikel (für pron. relat.) nimmt. Man vergl. Raschi und Ibn-Esra z. d. St., die eifrig die letztere Auslegung durchführen, und auch unser Autor scheint sich ihnen anzuschließen.

2) Im arabischen Text: *دون لكن ولکن ايضا شروط اخر*. Das Wort *لكن* ist hier in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht; das erste Mal ist *لكن* falsa vocum enuntiatio (in legendo Corano), indem lange Sylben kurz und kurze lang gesprochen werden (was nicht ganz entsprechend durch *מבלי טעה* wiedergegeben ist); das zweite Mal heißt *לכן* enunciandi modus, was richtiger durch *דבור* als durch *טעמים* wiedergegeben wäre.

3) Der Autor geht jetzt an die Eintheilung der Vokale. Er theilt sie nach einer bei den älteren Grammatikern gewöhnlichen Eintheilung, in drei Klassen, nach den Hauptlauten o (u), a (ae), e (i), und benennt diese Klassen nach der Gestalt der Organe bei dem Aussprechen derselben: *קמוץ* Zusammendrücken, *פתיחה* Oeffnen, *שבר* Bruch. Diese Eintheilung, welche mit Recht von den neueren Grammatikern wieder aufgenommen worden ist, entspricht genau, sowohl nach Wesen, als nach Namen der arabischen Vokalbildung; hier giebt es nur drei Vokalzeichen, die aber die Laute der hebräischen Vokale mit umfassen. Dem *קמוץ* entspricht *ضَمّ* (von *ضَمّ*, rem

attrahendo cum altera conjunxit) für o und u; dem *פתיחה* das *فَتْح*, für a und ae; dem

שבר das *كَسْر* (von *كَسَر* fregit) für e und i. (Man vergl. hierüber Trendelenburg im Repertorium für biblische und morgenländische Literatur. Th. XVIII, S. 78—117). Dieselbe Eintheilung hat Ibn-Esra (Sefer Jaqot f. 1 a) der als Grundlaute (מוסדים) der „sieben Könige“ folgende drei: *גרוּל*, *פּתּוּח*, *חֵרוּק*, angiebt, und die andern als aus diesen zusammengesetzt erklärt; er bemerkt dabei ausdrücklich, daß der Name *שבר* von den arabischen Grammatikern entlehnt sei. Warum Ibn-Esra das, was bei unserem Autor *קמוץ* ist, durch *חֵרוּק* wiedergiebt, werden wir sogleich sehen. Der Autor geht nämlich sogleich zu der Unterordnung der einzelnen Vokale unter diese Grundlaute über. Der erste Grundlaut *קמוץ* umschließt: 1) das große *קמוץ*, oder das gewöhnlich sogenannte *קָמָץ*; 2) das mittlere, oder das Cholem; 3) das kleine, oder Schuref. Daß der Verfasser *קָמָץ* hierher rechnet, also für dessen Aussprache als o stimmt, könnte an einem spanischen Juden, wie der Autor war, bestreben. Indes ist das kein Beweis, daß man damals in Spanien das *קָמָץ* wie o gelesen habe; Ibn-Esra sagt in Jaqot 2b, das *קָמָץ* sei nicht a zu lesen, wie es in seiner Gegend gelesen würde, sondern wie ein o, bessest eigenthümliche Aussprache die Bewohner von Librias und die afrikanischen und ägyptischen Grammatiker verstanden; Ching (bei Moscato 128 a) nennt das Cholem *קָמָץ* *קָמָץ*, und sagt, das Cholem läge zwischen *גרוּל* *קָמָץ*.

in das große Kamez d. h. Komez, in das mittlere קמון גדול והוא קמץ והקמץ בינוני
Kamez d. h. Cholem, und in das kleine d. h. Schuref; והוא חולם וקטן והוא שורק ופתיחה

d. h. dem eigentlichen קמץ und zwischen קמץ קמץ oder Schuref in der Mitte. Obgleich diese Aussprache das קמץ als o manches für sich hat, wie die Autorität dieser Grammatiker, dann die seiner Benennung (die wahrscheinlich eben von den Libyern ausging), auch die Analogie des Syrischen, in welchem das Kamez impurum gewöhnlich durch Ezozo wiedergegeben wird, endlich die Aussprache eines großen Theils der heutigen Juden; so ist doch die Aussprache ä vorzuziehen. Aus diesem Schwanken erklärt sich eine Inconsequenz des Autors; während er nämlich hier das Kamez der Klasse קמץ zuzählt, scheint er es unten (IV, 3. והשבר ל"ו והוא והקמץ ל"ו) der Klasse פתחה beizurechnen. Weniger sicher ergibt sich eine solche Inconsequenz aus seinen Worten in diesem Paragraph: שלא הפיל פתחה על ה"א נחה אלא במקץ; aber bemerkenswerth bleibt es doch, daß in dem gegenwärtigen Paragraphen in den Editionen mehr Male פתחה steht, wo nothwendig קמץ oder קמץ erwartet wurde. An eine Corruption der hiesigen Stelle ist nicht gut zu denken; auch damit läßt sich der Widerspruch nicht heben, daß man annähme, er spreche hier von dem קמץ חסוף; denn die Eigenschaften, die er bald nachher dem קמץ beilegt, kommen nur dem קמץ גדול zu. — Eben dieselbe Schwankung scheint auch der Grund davon zu sein, daß Šbu = Ešra in der oben angeführten Stelle es vermeidet, die Klasse o, u nach קמץ zu benennen, sondern lieber Cholem als Grundlaut derselben annimmt. — Der zweite Grundlaut פתחה umschließt die große פתחה: Patach, und die kleine: Segol; jenes als ä, dieses als ä oder æ; daß der Laut des Segol dem des Patach sehr nahe verwandt ist, zeigen die häufigen Uebergänge beider in einander, unter Anderm auch die neuhbräische Aussprache der Infinitive הִפְסֵק, הִפְסֵק als הִפְסֵק; eben so lautet das arabische Fatha bald a, bald ä. — Der dritte Grundlaut שר umschließt den großen שר, nämlich Chiref, und den kleinen, Zere, welche beide ebenfalls in einander übergehen. Nimmt man dagegen a als den dem Komez eigentlich zukommenden Laut an, so wird, da die Einteilung in drei Klassen beizubehalten ist, der ersten Klasse: Komez, Patach, Segol; der zweiten: Zere, Chiref; der dritten: Cholem (mit Komez = chatus), Schuref zugetheilt werden; jede von ihnen hat dann (wie der Autor IV, 3 bemerkt) ihren eigenthümlichen Vokalbuchstaben, nämlich 1) מ (über ה vergl. weiter unten); 2) ך; 3) ן. — Es dürfte hier jedoch für das Verständniß der Ansichten des Autors nicht unwichtig sein, einige Worte darüber zu sagen, welches die Meinung desselben über die relative Quantität der einzelnen Vokale sei. Da bei der Einteilung der Vokale der Einteilungsgrund nicht wie bei der Kimchi'schen Länge und Kürze ist, so kann hier eben von einer absoluten Länge und absoluten Kürze nicht die Rede sein; auch im Arabischen wird nicht ein Vokal für immer lang, ein anderer für immer kurz gehalten. Man sieht aber an der Art, wie die einzelnen Vokale den Grundlauten untergeordnet werden, daß der Verfasser doch einen Vokal für länger hält als den andern; so ist in der ersten Klasse Komez länger als Cholem, und dieser wieder länger als Schuref; in der zweiten Patach länger als Segol; in der dritten Chiref länger als Zere. Doch scheint diese relative Quantität eben nur innerhalb jeder besondern Klasse zu gelten; denn daraus, daß Komez der längste Vokal der ersten, Patach der der zweiten ist, folgt noch nicht, daß Komez und Patach auch in Bezug auf einander gleiche Quantität haben. Vielmehr sind es folgende zwei Beobachtungen, die den Verfasser hierbei leiteten: a) ob ein Vokal seiner Natur nach (ק"ץ התנוה הראשונה) ein ך annehmen könne; b) ob auf einen Vokal seiner Natur nach ein Dagesch folgen könne oder nicht. Demgemäß ist nun auch in Folgendem die Reihenfolge der Vokale nach ihrer Quantität so geordnet: Zuerst Komez und Cholem, die beide ihrer Natur nach ein ך aber kein Dagesch annehmen; dasselbe gilt von Zere; dann folgen Chiref und Schuref, die zwar ein ך haben, aber auch ein Dagesch nach sich haben können; endlich Patach und Segol, die eigentlich kein quiescens annehmen können (wie denn Segol selbst weiter unten zweimal für den kürzesten Laut erklärt wird). Eine besondere Inconsequenz muß man hier jedenfalls in Bezug auf Zere und Chiref gelten lassen; nach der Klasseneinteilung ist Zere kürzer als Chiref; nach der

die große Peticha ist Patach, die kleine Segol: der große Scheyer ist Chiref, der kleine Zere. Das Schwa wird nach allen diesen Vokalen unter gewissen Bedingungen lautbar; es ist die Lautbewegung an sich, ohne Zusatz, während jeder andere Laut einen ruhenden Buchstaben mit sich führt. Das Komez kann eine gedehnte Quiescens nach sich haben, und — der ersten Ordnung zufolge — kein Dagesch; folgt ein Dagesch darauf, so geschieht dies im Falle der Noth nach der zweiten oder dritten Ordnung. Seine gedehnte Quiescens ist He oder Alef, z. B. בקה, בקא; es kann auch nach der gedehnten Quiescens eine hörbare Quiescens folgen; z. B. שמו (Hosea 10, 14). Nach dem Cholem kann eine gedehnte Quiescens kommen, und zwar gehört zu demselben Waw oder Alef, wie לא, לו; möglich, daß dann noch eine hörbare Quiescens folgt, wie bei שרר, שרר. Nach Zere kann eine gedehnte Quiescens folgen und zwar gehört ihm Alef oder Zod, wie יוצא, יוצא; das He folgt aber seiner Grundbeschaffenheit und der ersten Ordnung nach nicht auf das Zere, wohl aber nach der zweiten Ordnung. Das Schuref wird in drei Arten lautbar: es hat eine gedehnte Quiescens nach sich, desgleichen ein Dagesch und auch eine hörbare Quiescens; als Quiescens gehört ihm bloß das Waw, wie אל, ללן, ללן. Mit Chiref verhält es sich, wie mit Schuref; z. B. לי, לי. Nach Patach und Segol kann der ersten Ordnung nach keine gedehnte Quiescens kommen, aber die zweite Ordnung dehnt sie, um sie zum Ruhepunkt zu machen, entweder des Accents oder der Pause

גדולה והיא פתח וקטנה והיא סגול ושבר גדול והוא חירק קטן והוא צרי והשבא מונעת כאלה כלם כתנאים¹ והיא התנועה לכדה בלי חוספת וזלחה מביאה נח אחריה והקמץ יהיה סמוך לו נח משוך ולא יהיה סמוך לו דגש בתכונה הראשונה ואם יבא סמוך לו דגש יהיה בעבור דוחק בתכונה השנית או השלישית² ונחו המשוך הא או אלף כמו ברא וקנה ויכול שיבא אחר הנח משוך נח נראה כמו וקאם שאון החולם יבא אחריו נח משוך והנח שלו ואו או אלף כמו לא לו ואפשר שיבא אחריו נח נראה כמו שור שמאל הצרי יבא אחריו נח משוך ונחו אלף או יוד כמו יוצא ויוצאי אבל ההא איננה באה אחרי הצרי בטבע ובתכונה הראשונה³ אך באה בתכונה השנית השורק מתנועת⁴ על שלש תכונות יבא אחריו המשוך ויבא אחריו הדגש והנח הנראה ונחו הוא⁵ לבדו כמו אלו ללון ולוקח החירק כמו השורק כמו לי ולין ולבי הפתח והסגול לא יבא אחריהם נח משוך בתכונה הראשונה אבל תמשכם התכונה⁶ שנית להשען עליה או לטעם

letztgenannten Berechnungsweise ist es umgekehrt. Auch die grammatische Flexion läßt in Fällen, wo eine Verlängerung einzutreten hat, Chiref in Zere übergehen.

1) Nach den alten Grammatikern wurde das Schwa mobile immer wie ein kurzer Vokal, und zwar gewöhnlich nach dem Vokal, den der darauf folgende Buchstabe hat (daher hier כלם כתנאים) mit gewissen Ausnahmen, wo es als ein Patach gesprochen wird. Vergl. Ching Sefer ha-Miftub p. 200. Ibn-Efra Nachot Anf. Parashon 4 d. Mit Recht sagt daher der Autor, daß das Schwa die reine תנועה an sich sei.

2) ז. B. שְׁמִירָה, שְׁמִירָה, שְׁמִירָה (Deut. 20, 20), שְׁמִירָה (Ezech. 9, 10. 17, 22. 1 Chr. 21, 23); die beiden ersten Beispiele für die zweite, die beiden andern für die dritte תכונה.

3) Vergl. weiter unten S. 190 Anm. 2.

4) Var. נקח (?)

5) Statt התכונה liest Var. בתכונה, in welchem Falle המשכם als sing. masc. zu betrachten, während nach unsrer Lesart התכונה Subject zu המשכם ist. — Der Sache nach bezieht sich der Autor hier auf das weiterhin in Betreff der Segolatformen פָּעַל und שָׁעַר und der Pausiformen wie וְיָלֵךְ, וְיָאָמַר Gesagte.

wegen. Die Regeln der ersten Ordnung ergeben sich aus einer Betrachtung jedes Buchstaben und jedes Wortes an sich ohne Rücksicht auf die mit den Wörtern im Zusammenhange mit andern durch Verbindung und Trennung, durch längere oder kürzere Wörter entstehenden Veränderungen; so stellen sich dir die sieben Hauptvokale in ihrer natürlichen Beschaffenheit ohne Veränderung, und das Schwa nach seiner Geltung ohne Gaja dar. Die zweite Ordnung sieht auf die angemessene Gestaltung zusammenhängender Worte, und zu ihrer Herstellung sind oft Veränderungen der ersten Ordnung nöthig. Die dritte Ordnung betrifft die Accente und kann oft Veränderungen an den beiden ersten Ordnungen bewirken. So ist z. B. nach der ersten Ordnung die Aufeinanderfolge von drei beweglichen Buchstaben, zwischen denen weder ein ruhender noch ein Dagesch sich befindet, nicht auffallend, und es könnte sehr wohl ein kurzer Laut nach dem andern drei und mehrere Male kommen, wie im Arabischen. Aber dies wäre nach der zweiten Ordnung auffallend, und sobald der ersten Ordnung zufolge drei bewegliche Buchstaben zusammenreffen, so wird nach der zweiten einer von ihnen bis zu dem Maße eines ruhenden gedehnt. Denn der hebräischen Sprache ist die Aufeinanderfolge von drei beweglichen Buchstaben schwer, ausgenommen bei

או למקום הפסק הפרק¹ והתכונה הראשונה תקבל תנאיה כשאתה מעיין באות אות וחיבה חיבה ולא הרגיש על תקנת גלגול הדברים המחוברים מחבור והפסק ומלה גדולה וקטנה וזולת זה ואז יכוננו לך השבעה מלכים על תכונתם הראשונה מבלי חלוק והשכא על ערכה מבלי געיא² והתכונה השנית מעיינת ביופי חבר המלות וגלגולם ואפשר שישונה מן התכונה הראשונה לתקן השנית והתכונה השלישית מבלי³ הטעמים ואפשר שישונה דבור משני התכונות הקודמות ואיננו נכרי בתכונה הראשונה דריפת שלש תנועות שלא יכנס ביניהם נח ולא דגש אבל באה תנועה שבאית אחר תנועה שבאית שלש ויותר כאשר יעבור זה בערבי⁴ אבל זה נכרי בתכונה השנית ובעת שיודרמו שלש תנועות בתכונה הראשונה תמשך אחת מהם בתכונה השנית בשיעור נח⁵ [ככמו משכני לשכני רצפת] כי העברית קשה לה דריפת שלש תנועות אלא בפגיעה

1) Nach dem arabischen Text (قطع وفصل): הפסק ופרק.

2) געיא (wahrscheinlich herzuleiten von געה schreien, also ein Zeichen zur stärkeren Hervorhebung eines Vokals, nach einigen Grammatikern identisch mit Meteg, nach Andern (auch der Form nach) unterschieden. Ben Balam (bei Dufes zu Ching's Sefer ha-Mikudat Beitrage III, p. 199 Num. 1) sagt: אותיות אה"ע אם היה לפניהם אות אחרת ותחתיו שוא יצא אותו השוא בהברת המלה שתחת אה"ע אבל אם לא: היה עמו געיא נחשב אותו כמו מלך כגון רא"ם יר"ר שמו. Nach Ching daselbst hat das געיא die entgegengesetzte Wirkung von der des Meteg.

3) Dies offenbar corrumptirte Wort möchten wir mit Moscato am liebsten in מעלה emendiren, so daß מעלה הטעמים der הנקוד הנקוד (oben S. 181) entsprechen würde. Der arabische Text:

والوضع الثالث هو التلحين.

4) Unter حركة شباية. תנועה שבאית. ist überhaupt nur eine kurze Sylbe, eine mit Schwa mobile (das ja immer als Vokal gesprochen wird s. vorige Seite) gesprochene, oder am Werth ihr gleichstehende, kurz das, was sonst auch bloß mit תנועה ausgebrückt wird, zu verstehen.

5) Der arabische Text hat hier Beispiele מְשַׁבֵּר, מְשַׁבֵּר, מְשַׁבֵּר, wo, das ursprünglich bewegte שוא unter ש, unter כ, unter צ zu ruhenden, und die Aufeinanderfolge von drei oder mehrern תנועה aufgehoben worden. — Die Sache selbst ist aus dem oben (S. 177) besprochenen und den Beispielen aus Ching und Parçon klar.

Wiederholung desselben Buchstaben, wie שָׁרָרָךְ (S. 7, 3) oder bei den Reibbuchstaben, wie נָחֲרִי נָחֲרִי (Hiob 20, 17), wo man nach Belieben dehnen oder eilen kann. So billigt die erste Ordnung das Zusammentreffen zweier beweglichen Laute, die so lang wie zwei ruhende gedehnt werden; da aber die zweite Ordnung sah, daß solche Aussprache nicht angemessen sei, so ließ sie eine der Dehnungen aus und behielt nur die zweite bei. 3. ב. שְׁמָחִי und שְׁמָחִי u. s. w. — Sieh, שָׁלַל und seines Gleichen wird gerade im Gegensatz zu seinen Vokalen ausgesprochen; das Ajin, das ein Patach hat, wird gedehnt, über das Pe, das doch ein Komez hat, wird hinweggelesen. Die Dehnung des Ajin hat nur den Zweck, es zu einem Ruhepunkt zu machen, nicht ihm eine gedehnte Quiescens zu geben; daher hat man אֲבִיר־לִי (Gen. 20, 5) und צִדְדִּי־לִי (1 Kön. 2, 24) nach der ersten Ordnung gelassen, weil hier der Ruhepunkt in dem kleinen Wort gefunden wird. So treffen wir auch Zeitwörter in der vergangenen Zeit mit Doppelpomez; suchen wir der Ursache nach, so finden wir sie im Atnach oder Sof Pasut, und können nur sagen, daß diese (unsichtbare) Quiescens nach der zweiten Ordnung wegen des Anhaltens und der Pause sich gebildet habe. Weiter findet man auch ein Zeitwort mit Doppelpomez beim Sakef, wovon die Ursache aber wieder in der dabei eingetretenen Pause zu suchen ist; eigentlich hätte an Stelle dessen ein Atnach oder Sof Pasut stehen sollen, wenn nicht andere zwingende Umstände daran gehindert. Bei andern

הכפל כמו שררך או אותיות אה"חע כמו נהרי נחלי ואם תרצה תמסוך ואם תרצה תמהר וכן הכשר התכונה הראשונה קבוצ שתי תנועות זאת אחר זאת נמשכות כשיעור שני נהיב וראתה תכונה השנית כי הדבור הזה לא יהיה נאה והפילה אחד משני המשכים והשאיר השני כמו שמתי ושמתי וכל הדומה לו¹ הלא הראה פעל וחביריו הדבור בו בהפך הנקוד חמשך העין והוא פתח ותניה הפא והוא קמץ ומשיכת העין איננה כי אם להשען לא לנח רפה ועל כן השאירו אמר לי ועשה לי על התכונה הראשונה מפני שנשענו על המלה הקטנה² וכן אנו רואין פועל בשני קמצין והוא פעל עבר ונבקש עלת זה ונמצאנו באחתה או בסוף פסוק ונאמר שזה הנח נחירשב בתכונה השנית בעבור העמידה וההפסק ונמצא הענין הזה הולך כן עד שנמצא עוד פעל בשני קמצים בוקף ונבקש עלתו ונמצאנו מקום הפסק בענין והיה דינו שיהיה אתנה או סוף פסוק ולולי דחקים אחרים הצריכו שלא

1) D. h. Formen wie שְׁמָחִי sollten eigentlich שְׁמָחִי gelesen werden (nach der ersten); dann würden aber in dieser ersten Sylbe zwei משכים zusammentreffen, nämlich das lange und der Accent; daher verwanbelt sich das שְׁ in ein שְׁ, es bleibt also nur ein משך, nämlich der Accent. Nimmt man an, daß der Autor wirklich שְׁמָחִי gelesen haben wollte, und als Gegensatz dazu שְׁמָחִי (mit consecutivum) aufstellt, so ist der Ausdruck השני המשכים והשאיר השני nicht verständlich, da ja beide משכים dann wegfallen, der lange Vokal und der Accent. — Eine andere Erklärung bei Roscato.

2) Dieses und die folgenden Beispiele sollen hauptsächlich die Fälle erklären, in denen die ganz kurzen Vokale Patach und Segol in Folge der תכונה שנית eine Dehnung zu haben scheinen, wobei vorzugsweise der Grundsatz, daß eine gedehnte Quiescens bei diesen Vokalen sich nicht vorfinden könne, durchgeführt wird. Es wird zunächst der erste der beiden Fälle, nämlich Dehnung des kurzen Vokals durch Betonung, besprochen. Vergl. Chiug. im Anhang S. 180. ואם יטעון טוען ויאמר שיש בין המ' והר"ש במלה אמר ושמו שוכן נח והנה הוא נקוד במתח: 180. התשובה יחשוב הקורא שהוא כן בעבור המשך המס עם הטעם ואם יסתכל בהתחבר הפועל עם מלות אחרות תסור זאת המחשבה הלא תראה כי בו כְּתוּבָה־לִּי (מ"ב ה' א') כְּבֹדָה־לִּי בשרי (תהלים ס"ג ב') (?) וְאֲבִיר־לִי (ישעיה ל"ה ט"ז) וְאֲבִיר־לִּי יסור הטעם בהתחבר המלות ולא יראה בו שוכן נח נעלם ואם העמדת הדבור ופסקת ואינו מתחבר או יראה השוכן הנח ויהיה קמץ וידוע כי ההעמדה וסוף הדבור הלא באהנה וסוף פסוק כמו ו' פקד

Verbalformen tritt wieder bei *Atnach* und *Sof Pasach* ein *Patach* ein, wie *תַּשְׁבְּרָנָה, זָקְנָתִי, רִאֲמָר, נִלְכָּךְ*. Daß man *רִאֲמָר* sagt, kommt daher, daß man auf den Sinn Rücksicht zu nehmen hat, da man ja nicht in die Lage kommt, bei diesem Worte einen Absatz zu machen, sondern zur Bervollständigung des Sinnes es immer zum Folgenden zieht, wogegen es heißt: *כֹּאשֶׁר אָמַר* (Gen. 21, 1), welches durch Bezugnahme auf das Vorangegangene einen abgeschlossenen Sinn giebt, und daher als in einer Pause stehend sich für Doppelformen eignete. Bei *תַּשְׁבְּרָנָה* und *נִלְכָּךְ* ist der Grund der, daß es schwer ist, den Scheber in ein großes *Komez* ohne Uebergangsstufe zu verwandeln, daher man es lieber zum *Patach* gemacht. Vielleicht ist auch derselbe Grund bei *זָקְנָתִי*, da dessen Stamm *זָקַן* ist, und bei der Pause das *Zere* in *Patach* übergeht. So könnte man sich über *פָּעַל* und Wörter ähnlicher Gattung wundern, indem die erste Sylbe betont ist und gedehnt wird, obgleich sie ein *Segol* hat. Aber man bedenke, daß wenn man das *Pe* nicht gedehnt, die hebräische Sprachweise gezwungen hätte, das *Ujn* zu dehnen, so daß der Ton auf der letzten Sylbe ruhte, und zwischen *Ujn* und *Lamed* eine gedehnte *Quiescens* nach einem *Segol* wäre, was befremdlich gefunden werden müßte, während es bei dem *Pe* nichts befremdliches ist, da dieses nicht ohne *Quiescens* stehen und der Ort derselben nicht leer bleiben kann. Die Verlängerung der ersten Sylbe durch die Betonung vertritt eigentlich die Stelle einer hörbaren

יפול באחנה ולא בסוף פסוק כאשר נמצא גם כן פתחים באחנה ובסוף פסוק על וולת ההלוך ההוא כמו וילך ויאמר וזקנתי ותשברנה ונמצא עלה ויאמר מפני ההקפדה על הענין מפני שאין דין ויאמר לעמוד בו מפני צרכו אל מה שאחריו בהשלמת הענין אלא המעט כמו כאשר אמר כי ענינו שלב בהשבה על מה שקדם והוא ראוי לקמץ מפני שהוא מקום הפסק¹ אך וילך ותשברנה² מפני שקשה להעתיק השבר אל פתחה גדולה³ מבלי גלגול אבל העתיקוהו אל פתח⁴ ושמה זקנתי מהדרך הוה בעבור ששרשו זקן⁵ והעתיקו הציר בעמידה אל פתח וכן נחמה מפעל וכל אשר בא על משקלו מלעיל משוך הפ"א והוא בסגול עד שנחשוב שאם לא משכו הפא היה מביא צורך הדבור העברי למשוך העין וישוב מלרע ויהיה בין העין והלמד נח רפה אחר סגול וזה דבר חמה ואין חמה בפא כי אי אפשר לה בלי נח ומקום הנח ריק והמשך ההוא שהוא מלעיל אמנם הוא במקום נח

נח. Die entsprechende Parallelstelle bei *Parathon* (im Anfang des *שער נקוד הפעלים*) ist stark corruptirt.

1) Der zweite der oben gedachten Fälle ist der, daß ein *Patach* in Pausa steht und also gedehnt erscheint. Von den hierbei aufgeführten Beispielen wird *רִאֲמָר* auf eine unserm Autor eigenthümliche Weise erklärt, nämlich dadurch, daß bei diesem Worte eine eigentliche Pausa durch den Sinn nicht gegeben ist, indem ja nun das Gesagte erwartet wird, wogegen eine solche vollständige Pausa bei Fällen wie *אָמַר* (Gen. 21, 1) eintritt. *Parathon* sowohl wie *זֶבֶן = עֶפְרָא* (s. unten Anm. 4) stellen *רִאֲמָר* in eine Kategorie mit *וילך*. Unser Autor will vielleicht den bei den andern Fällen angegebenen Grund hier nicht gelten lassen, weil die Formen *רִאֲמָר* u. s. w. schon außer der Pausa ein *Patach* haben, also dieses in Pausa sehr wohl hätte in *Komez* übergehen können.

2) Hier finden sich im arabischen Text noch die Worte *فكان حقه ان يكون* וילך ותשברנה (והיה ראוי להיות נִלְכָּךְ ותַּשְׁבְּרָנָה).

3) D. h. in ein *Komez*; Var. liest in der That *קצא* statt *פחה*; der arabische Text hat aber wie der unsrige.

4) Dieser Erklärung stimmen im Allgemeinen *זֶבֶן = עֶפְרָא* (*Zachot Anf.*, *Mosnajim* p. 17 b ed. Alt. und zu Gen. 24, 61), *Parathon* am Anfang des *שער נקוד הפעלים* und am Ende des *הלק* (הקנה, תהנהא להקנתא לא עברין: ורקח, ורקח) und *Simchi* bei.

5) Da es nämlich in Pausa nicht heißt *זָקְנָתִי* (Gen. 18, 13).

Quiescens, also פאָל st. פאָל, nicht st. פאָל; und wenn Atnach oder Sof Pasuf dazu treten, heißt es פאָל st. פאָל; und wie nöthig eine solche Dehnung ist, haben wir bei שְׁמַחִי und שְׁמַחִי gesehen. Ebenso würden wir uns über die Dehnung des Patach der ersten Sylbe bei Wörtern wie שְׁמַחִי, שְׁמַחִי u. dgl. wundern, wenn wir nicht bei näherer Betrachtung fänden, daß sie anstatt פאָל stehen, und das Patach nur durch die Rehlbuchstaben herbeigeführt ist; daher sie auch nicht im status constructus verändert werden, wie dies mit קָדַח, קָדַח, קָדַח der Fall ist, die nach קָדַח gehen. So verhält es sich auch mit der gedehnten Quiescens nach Segol in Wörtern wie אֶשְׁמַחִי, אֶשְׁמַחִי, אֶשְׁמַחִי. Von vornherein würde man solche Formen nach פאָל bilden, dann aber bedenken, daß der zweite Stammbuchstabe des Zeitwortes nie auf eine gedehnte, sondern stets auf sichtbare Quiescens mit Patach ausgeht; nun haben wir wohl einen Grund, nicht das Patach zu setzen und אֶשְׁמַחִי zu sagen; denn keine Peticha kann ein quiescirendes He nach sich haben wie Komez, und dies hat eine Dehnung. Die bei dem zweiten Stammbuchstaben nur dann vorkommen kann, wenn die Aussprache darauf hineilt oder wenn das Wort mit einem Alef schließt, wie אֶשְׁמַחִי. Daher mochte man אֶשְׁמַחִי mit einem Segol versehen, als dem kürzesten Laute, der hinwiederum mit dem Zere in Verbindung steht, wenn es bei der Pause nöthig sein

נראה כנגד פן על לא כנגד פא על¹ שכאשר היה באחנח ובסוף פסוק שב פעל כנגד פאעל² וראינו צורך המשך כאשר אמרנו בשמחי ושמחי וכן נחמה משער ונער וחביריהם על המשך הפא שלהם והוא פתח ונחשוב ונראה שהוא במקום פעל ואמנם נפתחו בעבור אהחע ועל כן לא נשחנה בסמוך כאשר ישחנה נהר וקהל וחרב בסמוך כי הוא על משקל דבר וכן אעשה יעשה אבנה אקנה בסגול עם נח רפה³ ונחשוב ברמיון הראשון שהוא אפעל יפעל ונראה שעין הפעל לא נבנה על משך אבל על נח נראה עם פתח לעולם ויש לנו אמחלל על שלא נוקד בפתח גדול והיו אומרים אעשה בעבור שלא חפל פתחה על הא נחה שלא⁴ בקמץ והקמץ משוך ועין הפעל איננו משוך כל עקר אלא אם חתקת אליו תנועה⁵ או חפל על אלף כמן אצא וראוי להעתיק אעשה אל סגול מפני שהוא המעט שבחנועות ישוב וישחקה עם

1) Nach Ching im הנקוד p, 181 ff. ist gerade bei den Segolatformen zwischen dem ersten und zwei Wurzelbuchstaben ein נח zu denken.

2) Der arabische Text ließ auch hier פאן על (nicht פא wie die Ausgaben), so daß hier zwei zusammenstießen, wie das oben bei שְׁמַחִי der Fall war; Moscato führt Var. an, die dem arabischen Text entsprechen. — Daß das vom Autor gewählte Beispiel פאָל sich in פאָל auflöst, ist aus der nasalten Aussprache des y bei den spanischen Juden zu erklären.

3) Der Autor geht jetzt darauf ein, wieso Segol eine Quiescens nach sich haben könne, und sagt hauptsächlich den Fall in's Auge, wenn ein ה im Segol ruht, was bekanntlich in den betreffenden Formen der Verba ה"ה und in deren Derivatis stattfindet. Von vornherein (הראשון על הדמיון) sollte man voraussetzen, daß solche Formen ein Patach in der Endsyllbe haben würden, wie אֶשְׁמַחִי; da aber Patach keine Quiescens nach sich haben kann und Komez auch nicht statthaft ist (weil der zweite Wurzelbuchstabe keinen langen Vokal haben darf) so tritt der kürzeste Laut ein — das Segol. Es scheint also, als habe der Autor angenommen, daß das ה hier eigentlich gar nicht im Segol ruhe, sondern daß dieser kürzeste aller Vokale eingetreten sei, wo eben kein anderer eintreten kann, und daß in Folge dessen bei dem schwachen Falt, den das ה dadurch hat, dieses sehr leicht verschwindet, wie es auch sehr leicht ein Dagesch nach sich hat, wobei das ה ganz ignoriert wird.

4) Var. אלא.

5) Bei Eintritt der Pause ג. ו. וְיִשְׁחָק; so glauben wir diesen dunkeln Ausdruck auffassen zu können.

sollte, es an dessen Stelle zu setzen. Dieses He von **אשר** kommt eigentlich nur zur Geltung bei der Pause oder mit dem Ton; es nimmt leicht ein Dagesch nach sich an, z. B. **אֶשְׁרֵה לָךְ** (Exod. 33, 5), **אֶבְרָה־לִי** (Jerem. 22, 14), und wird dabei ganz unhörbar, was bei Alef in **אֶצָּא** oder **וַיָּבֹא לִי** (Gen. 27, 33) nicht der Fall ist; hinter dem Alef kommt kein Dagesch und vor demselben steht ein Zere, eben weil das Alef in der Aussprache zur Geltung kommen soll. Da das He ist so flüchtig, daß man es sowohl in der Schreibung als in der Aussprache ausfallen läßt, wie **וַיֵּצֵא**, **וַיִּקָּח**, **וַיִּבְרָךְ**; wie konnte es also beim Zere Platz finden? Vielmehr mußte es sich Segol als dem kürzesten Laut beigesellen. So weit nach der ersten Ordnung; die zweite Ordnung verwandelt es freilich bei der Pause in Zere. — Nicht minder sonderbar könnte es erscheinen, daß **מִרְאָה**, **מִקְדָּה** u. dergl. im status constructus ein Zere, im status absolutus ein Segol haben; man hätte eher das Gegenteil erwartet. Bedenkt man aber, daß der dritte Stammbuchstabe solcher Wörter, nämlich das He, für nichts gilt, und solche Wörter eigentlich **מִרָא**, **מִדַּש**, **מִקָּן** sind, so paßt nichts anderes als das Segol, wenn nicht ein Bedürfnis eintritt, diesen dritten Stammbuchstaben als gedehnte Quiescens zur Geltung zu bringen, als **מִרְאָם**,

הצרי כשיצטרך בתכונה השנית לישבו חמורתו בעמידה¹ וכמעט שלא יראה² להא באעשה מקום אלא בהפסק או בטעם ויקל הדגש עמה אעשה לך אבנה לי עד שלא תראה מה שאין כן באצא ואבא ויבא לי ולא יבא אחריו דגש ויבא לפניו צרי בעבור הראות האלק והלא תראה קלותם בהא עד שהפילות מן הכחב והלשון בויבן ויקן ויעש³ ואיך תחישב בצרי אבל היא נוחתה המעטה שבתנועות והוא הסגול זה בתכונה הראשונה עד שתעתיקנה התכונה השניה אל הצרי בהפסק⁴ וכן נחמה ממראה וממעשה ומקנה וחבריהם מפני שנראה אותם בסמוך בצרי ובלתי סמוך בסגול ונהיה סבורים שחאמת בהפוך זה⁵ וכאשר נחשב על למד הפעל הנחה והיא ההא כי היא נחשבה פאין וכאלו השמות האלה אינם כי אם מרא מעש מקן לא היתה ראוייה לוולת הסגול עד שיביא צורך להראותה כנח רפה במראם ומעשם ומראיהן ומעשיהן

1) Segol geht bekanntlich bei der Pause nie in Zere über; Formen wie **תַּעֲבֹדָה** Gen. 26, 9 Jos. 7, 9. 2 Sam. 13, 12. Jer. 40, 16 sind keineswegs Folgen einer Pause. Noch weniger kann (mit Brecher) hier an den st. constr. gedacht werden, da über das Verhältniß von **מִקְדָּה** zu später die Rede ist, und **עמדה** ja gerade das Gegenteil des st. constr. bezeichnet. Statt **הא** hat Var. **להשיב**.

2) **מִרְאָה** ist hier und bald darauf **הא** in dem Sinn von **הא** hörbare Quiescens zu verstehen. Die ruhenden Buchstaben werden zwar eigentlich nicht so wie die eigentlichen **נחים** (lautbaren Buchstaben) hörbar, aber in der Dehnung des vorhergehenden langen Vokals kann doch ein Zeichen des Daseins der Quiescens gefunden werden, und dies fällt bei **מִקְדָּה** fort, indem Segol ja eben nicht gedehnt wird, außer wenn der Ton es hervorheben läßt.

3) Ein fernerer Beweis für die Angemessenheit des Segol und für das Nichthörbarwerden des darauf folgenden He ist die Leichtigkeit, mit der ein Dagesch („euphonicum“) danach kommt, was bei Zere mit Alef nicht der Fall ist; da Alef nicht wie He ganz aus der Aussprache verschwinden soll, so mußte es sich mit einem Zere verbinden. — Ein dritter Beweis ist die häufige Bildung der abgeklüßten Futura bei den Verbis **לִיה**.

4) S. oben Anm. 1.

5) Da bekanntlich der st. constr. immer die längere Form repräsentirt.

מַעֲשֵׂהוּ, מִרְאֵיהוּ, und so wird auch im status constructus aus dem Komez in מַעֲשֵׂהוּ, מִרְאֵיהוּ ein Zere. Ein Wort, das in der ersten Ordnung verbleibt und von der zweiten Ordnung nicht in der Vokalifirung aber in der Aussprache verändert wird, ist בן, das im status absolutus ein Zere, im st. constructus ein Segol hat, und das zuweilen selbst in seiner ursprünglichen Gestalt mit Segol durch den Ton gedehnt wird z. B. בֶּן יֶאֱזִיר בֶּן-שִׁמְעִי (Est. 2, 5), während es ein anderes Mal, obgleich es Zere hat, durch Hinabgleiten des Tones gekürzt wird. — Der Urheber dieser scharfsinnigen Wissenschaft hat uns verborgene Geheimnisse hineingelegt (von denen wir vielleicht einige erfasst haben) und damit auf das Verständniß hinweisen wollen, wie wir bei דְּעִרְלָהּ gesagt, und bei der Unterscheidung zwischen der Vergangenheit und der Zukunft, zwischen dem Nisal der Gegenwart und dem Nisal der Vergangenheit, daher man בְּנֵי אֵל עָמִי (Gen. 49, 29) mit Komez und בְּאֶשֶׁר בְּאֶסֶף (Num. 27, 13) mit Patach versehen hat. So hat רִשְׁתָּהּ ein Komez, obgleich es nach dem Accent nicht in Pause steht, weil hier der Sinn eine Pause erfordert. Oft hat das Segol nach dem Sarta die Geltung des Atnach oder Sof Pasuf oder Satef, eben abgesehen von der ersten Ordnung. Hätte ich mich über diesen Gegenstand weiter verbreiten wollen, so würde ich das Werk zu sehr ausgebeht und hier doch nur einen kleinen Theil dieser scharfsinnigen Wissenschaft dargethan haben, die nicht dem Belieben eines jeden hingegeben ist, sondern für jedes ihre Gründe und Umgrenzungen hat.

הרשב הסגול צרי לעמוד בעת הסמוך במקום הפתח במראם ומעשם¹ ואשר בא על התכונה הראשונה ולא שינתה אותו התכונה השנית בנקוד אלא בדבור בן שהוא נפרד בצרי וסמוך בסגול ואפשר שימשכרו הטעם כמו בן יאיר בן שמעי והוא על תכונתו הראשונה בסגול ואפשר שיחפנו הטעם מלרע שהוא בצרי² ולמחבר החכמה הדקה הוא סודות נעלמים ממנו ואפשר שעמדנו על קצתם וכיון בהם להעיר על הפרושים כאשר אמרנו בהעולה היא למעלה³ ובמה שמבדיל בין העובר והעתיד ובין הנפעל העומד והנפעל העובר וינקדו נאסף אל עמי בקמץ וכאשר נאסף בפתח וינקדו וישחט⁴ בקמץ ואם אינם במקום הפסק דבור זה היה במקום הפסק ענין והרכבה שמנהיגים הסגול הכא אחר הורקא מנהג האתנח והסוף פסוק והוקא בזולת התכונה הראשונה ואלו הייתי מרחיב בשער הזה הייתי מאריך הספר ולא הראיתי לך כ"א מעט מהחכמה הוא הדקה ושאנינה מופקרת אבל היא בעלות ובמסורות:

1) Im st. absol. hat ה ein Segol vor sich, weil eben das ה so gut wie nicht existirt und in der That zuweilen auch wirklich ausfällt, wie bei מַעֲשֵׂהוּ aus מַעֲשֵׂהוּ. In den mit suff. versehenen Formen verschwindet das ה ganz und der vorhergehende Vokal wird ein langer, analog diesen Formen bekommt nun auch der st. constr. einen langen Vokal und zwar Zere.

2) בן erscheint im status constructus בֶּן meist ohne Accent mit dem folgenden Wort durch Mattis verbunden; in einzelnen Fällen erscheint aber בֶּן im st. constr. mit einem selbstständigen Accent, wie in dem im Text angeführten Beispiel, und andererseits wieder בֶּן im st. absol. ohne Accent z. B. Gen. 30, 19. Hier hat die תכונה שניה nicht auf die Vokalifirung, sondern auf die größere oder geringere Dehnung (Hervorhebung) des Wortes בן eingewirkt, indem בֶּן dort gedehnt, hier gekürzt gelesen wird. שהוא ist gleich בצרי, wie auch vielleicht zu lesen ist. Vergl. Ibn-Esra Sasa Berura p. 20. 36 (ed. Lippm.)

3) S. oben S. 182.

4) Wahrscheinlich meint der Autor hier die Stellen Lev. 8, 15. 23, wo das einmal beim Keba, das andere Mal beim Schalschelet ein Komez steht, wie bei dem Atnach das. 8, 19. Wenn also in dem Lesegesetz (דבור) kein Absatz ist, so findet doch ein solcher dem Sinne nach statt.

81. Rufari. Dies genügt mir, um mir diese Sprache werth zu machen. Jetzt bitte ich dich, zur Schilderung eines Gottesdieners nach eurem Glauben überzugehen; dann werde ich dich um deine Argumente gegen die Karaiten ersuchen; dann mir Grundsätze über Wissen und Glauben erbitten und endlich dich über das befragen, was euch von den alten Wissenschaften übrig geblieben ist.

פא אמר חכורי די לי בזה לחבוב
הלשון אצלי ואני מחלה פניך שחעתק
עמי אל תואר העובר אלהים אצלכם
ואחר כן אשאל אותך על טענתכם
על הקראים ואחר כן אבקש ממך
ברעות ובאמונות שרשים ואחר כן
אשאלך על מה שנשאר בידכם מן
החכמות הראשונות¹:

1) Diesem Plane ist der Autor nicht ganz treu geblieben, indem die Besprechung über אמונות
erst im 5. Abschn. (V. 1), die Frage nach den הראשונות schon IV, 24 erfolgt.

Dritter Abschnitt.

sie in dem, was ihnen noch zweifelhaft geblieben ist, zur Wahrheit gelangen. Dabei haben sie aber den Umgang mit Schülern gern, da dieser ihrem Fortschungs- und Gedächtnisvermögen von Vortheil ist, wie derjenige, der sich mit dem Zusammenscharren von Geld abgiebt, nur mit Solchen gern umgeht, mit denen er Handel treiben und von denen er Gewinn ziehen kann. Eine solche Stufe ist die des Sokrates und Aehnlicher. Zur Stufe solcher Einzelnen zu gelangen, ist für uns keine Hoffnung. Freilich als noch die Schachina in dem heiligen Lande auf dem zur Prophetie befähigten Volke ruhte, da gab es Männer, die sich zurückzogen, in Wüsteneien lebten, und nur mit ihresgleichen umgingen, nicht gänzlich sich abschieden, sondern durch Heiligkeit und Reinheit zu den religiösen Lehren und Handlungen, die zu jener Stufe führen, erkräftigt wurden; das waren die Prophetenschüler. Aber in dieser Zeit und an diesem Orte und bei diesem Volke, ohne Offenbarung, bei dem geringen Maße erworbenen Wissens und dem Mangel angeborener Fähigkeit, wer sich darauf einläßt, sich durch Absonderung auszuzeichnen, der läßt sich auf Schmerzen und geistige und körperliche Krankheiten ein; das Elend der Krankheiten tritt an ihm hervor, von den Menschen freilich für das Elend der Zerknirschung und der Demuth angesehen; er sieht sich selbst gefangen und verachtet sein Leben aus Ueberdruß an seinen Banden und Schmerzen, nicht

מסברותם התולדות האמתיות עד שיגיעו אל האמת כמה שנשאר עליהם מספקות ורועים עם זה פגיעת חלמידים שיביאו אותם אל המחקר והוכרזו כמי ששגה בקבוץ המסמן והוא שונא להחזקם אלא עם מי שיסחר כדי שירויח עמו וזאת מדרג' סקראט והדומה לו ואלה היחידים⁴ אין תקוה להגיע למדרגת' אבל בהמצא השכינה בארץ הקדושה בעם המוכן לנבואה² היו אנשים נפרדים ושוכנים במדברות מתחברים עם מי שדומה להם לא היו מתבודדים לגמרי אבל היו נעורים על חכמות התורה ומעשיה המקרבים אל המדרגה ההיא בקדושה ובטהרה והם בני הנביאים ואך בזמן הזה ובמקום הזה והעם הזה ואין חזון נפרץ עם מיעוט החכמה הקנייה והעדר החכמה ההיא הטבעית³ מי שהכנים עצמו להנור בפרישות כבר הכנים נפשו ביסורין וחולי נפשי וגשמי ותראה עליו דלות החללים ויהיו סבורים בני אדם שהוא דלות הכניעה והשפלות וישוב נאסר מואם בחייו מפני קיצתו⁴ במאסריו ומכאוביו לא

Das • in der Schreibung לילר ist nicht für das radikale (vergl. לרשא, לרקח) sondern für die in der unpunktierten Schreibung den Vokal ersetzende, also bei vokalisiertem Texte auszulassende Quiescens zu halten. (Vgl. Orient 1840, Lit.-Bl. S. 315 ff.) Ueber diese Formation s. Zeitzeles Mebo ha-Raschon, Einleit.

1) Statt היחידים, wie alle Ausgaben haben, liest R. Israel, wodurch der Sinn in sofern gestört wird, als unter diesen „Einzelnen“ nicht bloß die jüdischen Propheten, sondern auch die nichtjüdischen großen Philosophen verstanden werden (wie schon Caspe ausdrücklich sagt: כמו הנז' אין תקוה להגיע למדרגתם). Derselbe Commentator erklärt sonderbarer Weise die Worte להגיע למדרגתם auf folgende Weise: אכן צריך להם להתבודד על הגעת האמת כי ההורה נר לרגלם ואור לנהיבתם אבל הפרישות להם על ענין יותר משובה ונעלה.

2) Vor hat hat Var. ואו, das Moscato (und nach ihm R. Israel und Brecher) angenommen haben, in welchem Falle אכל für אלא zu nehmen, und der mit Anfangende Satz als Gegensatz des vorhergehenden zu betrachten ist („außer bei dem Vorhandensein der Schachina“ u. s. w.) Wir haben zu mit den beiden ältesten und der Buxtorf'schen Ausgabe weggelassen.

3) Die חכמה הקנייה ist das vermöge (prophetischer) Offenbarung dem Menschen mitgetheilte höhere Wissen, von dem sich uns noch wenig erhalten hat; היטבעית die durch natürliche Anlagen zur Erscheinung gebrachte Weisheit, die jetzt ganz verschwunden ist; es giebt jetzt weder „Propheten(schüler)“ noch vergleichene Philosophen, wie Sokrates und ihm ähnliche. Vergl. § 41.

4) קץ von קץ, nicht von קץ wie S. 53. 58. 143. 197.

aus Liebe zur Abgeschiedenheit. Wie sollte es auch anders sein? Hat er doch keinen Antheil an dem göttlichen Licht, durch das er mit den Prophetengesellschaften in Verbindung tritt, und hat auch nicht — wie die Philosophen — die Erkenntniß erlangt, die da genügt, um durch Beschäftigung mit ihnen das übrige Leben versüßt zu sehen. Gesezt nun auch, er sei gottesfürchtig, fromm, und wolle gern Gott finden durch Abgeschiedenheit, Stehen, Flehen und Gebete, so viel er nämlich von Gebeten und Bitten weiß, so machen doch diese neuen Gebete nur wenige Tage Eindruck, eben so lange sie neu sind. Hat sich der Mund einmal daran gewöhnt, so wird das Gemüth nicht mehr dadurch bewegt, und erlangt durch sie weder Demuth noch Liebe. Dann freilich geschieht es bei Tag und Nacht, daß die Seele die ihr angeschaffenen Triebe geltend macht, als Sehen, Hören, Reden, Denken, Beschäftigung, Essen, Trinken, Geschlechtsliebe, Gelderwerb, Hauswesen, Unterstützung von Armen, Stützung der Religion durch seine Mittel, wenn er irgend einen Schaden bemerkt, und muß er da nicht zuletzt Reue empfinden über das, woran er sich gebunden, und durch diese Reue sich noch weiter vom göttlichen Geiste entfernen, dem er eben sich zu nähern gesucht?

2. Rufari. Nun so beschreibe mir die Handlungsweise eines Frommen bei euch in heutiger Zeit.

3. Meister. Der Fromme hat wohl Acht auf sein Land, wägt jedem Bewohner seine Nahrung und

מחאוחו לבדידות ואיך לא יהיה כן והוא איננו דבק באור אלהי שימצא בו צות הנביאים ולא הגיע לחכמות שמספיקים להתעסק בהם ולמצוא עריבות כם שאר הייו כפילוסופים ואמור כי הוא ירא והסיד אורב שיפגע אלהיו בבדידות והעמידה והתחנה והתפלה במה שהוא יודע מהתחננים והבקשות אלה החדשות אין להם עריבות כי אם ימים מעטים בעוד שהם חרשים וכל אשר ישנו¹ על הלשון לא תפעל להם הנפש ולא ימצא להם כניעה ולא חנינה² וישאר בעתי היום והלילה ונפשו תחבענו³ בכחחיה אשר נטבעה עליהם מהשמע והראיה והדבור והעיון והעסק והאכילה והשתיה והמשגל והריוח במטון ותקנה ביתו ועורת דלים ועור התורה במטון כשיראה שום קלקול⁴ הלא ישאר מתחרט על מה שקשר נפשו אליו ויוסיף בחרטתו רוחק מהענין האלהי אשר טרח להתקרב אליו:

ב אמר הכוזרי אם כן ספר לי מעשה החסיד שבכם היום⁵:

ג אמר החבר החסיד הוא הנוהר במדינתו משער מחלק לכל אנשיה

1) ישנו ist hier entweder von שנה wiederholen (יִשְׁנֶה) oder von שָׁנָה, alt werden (יִשְׁכָּח) abzuleiten. Wir haben mit Moscato, Abendana, R. Israel und Brecher die erste Erklärung vorgezogen; dagegen Buxtorf: inveterascunt.

2) Sinn: der Zweck jener astetischen Uebungen und Gebete kann nur die sittliche Bereberung des menschlichen Herzens sein; welcher Zweck aber durch ein zur Gewohnheitwerden dieser Uebungen nicht mehr erregt wird. Unter חנינה ist die Hingebung, mit der man sich zum Gebete (התחנן) wendet, zu verstehen, Buxtorf: devotio. Dagegen R. Israel ויתר גדולה החבטת, was auch einen guten Sinn giebt. (?) לא התחנן הנפש במדינה יותר גדולה

3) חבטת, fordert von ihm; פאנו ליעט sich, empört sich, was auch einen guten Sinn giebt.

4) Die Worte כשיראה שום קלקול bezieht man (mit Brecher) besser zu dem vorhergehenden, als (wie Abendana und Buxtorf) zu dem Folgenden, da der Nachsatz erst durch היא angeschlossen wird.

5) Mit Recht wirft der König die Frage nach der Lebensweise eines Frommen in heutiger Zeit auf, da weder die Stufe der Propheten noch der großen nur der Weisheit lebenden Philosophen zu erreichen sei (vergl. jedoch § 11 Anf. und § 21). — Der prägnante Ausdruck עיני Cap. 1, der dort zum Theil in Beziehung auf II, 81 gebraucht worden, ist hier und weiter durch den gewöhnlichen חסיד ersetzt.

alle seine Bedürfnisse ab und theilt sie ihm zu, verfährt gerecht mit ihnen, beeinträchtigt Keinen, giebt Keinem mehr, als den ihm zukommenden Theil. Dafür findet er sie dann auch, wenn er sie braucht, gehorsam, beeilt ihm zu antworten, wenn er ruft; er befiehlt und sie handeln nach seinem Befehl; er verbietet und sie achten das Verbot.

4. Rufari. Ueber den Frommen, nicht über den Herrscher habe ich dich gefragt!

5. Meister. Der Fromme ist ein Herrscher, dem seine Sinne und seine geistigen und körperlichen Fähigkeiten gehorchen, der sie auf naturgemäße Weise leitet, wie es heist: „Wer seinen Geist beherrscht, ist mehr, als wer eine Stadt besiegt“ (Spr. 16, 32). Er ist befähigt zur Herrschaft, denn wenn er über ein Land herrschte, so würde er es mit eben solcher Gerechtigkeit, wie er Körper und Seele leitet. Er zähmt die Begehrungstriebe und hält sie vom Uebermaße zurück, nachdem er ihnen ihren Antheil gegeben und ihnen in Genüge zukommen lassen, was ihre Bedürfnisse befriedigen kann, genügende Speise, genügenden Trank, stets im Mittelweg bleibend, Reinigung mit allem dazu Erforderlichen, ebenfalls mit Beobachtung der Mitte. Er zähmt die Zorntriebe, die nur nach Macht verlangen, nachdem er ihnen ihren Antheil an Macht in Sachen der Wissenschaften und Lebensansichten und durch Bekämpfung der Bösen gewährt. Er giebt den Sinnen ihren Antheil, wie er einem jeden zukommt; er bedient sich seiner Hände

טרפם וכל ספקם וינהג בהם בצדק לא יונה אחד מהם ולא יתן לו יותר מחלקו הראוי לו וימצאם בעת צרכו אליהם שומעים לו מטהרים לענותו בעת קראו יצום ויעשו כמצותו ויזהרים ויזהרו¹:

ד אמר הכוזרי על חסיד שאלתיך לא על מושל:

ה אמר החבר החסיד² הוא מי שהוא מושל נשמע בחושי וכתחיו הנפשיים והגופיים ומנהיגם ההנהגה הגופית כמו שנאמר ומשל ברוחו מלכד עיר והוא המוכן לממשלה כי אלו היה מושל במדינה היה נוהג בה בצדק כאשר נהג בגופו ונפשו וחכם הכוחות המתאזים³ וטנע אותם מן הרבוי אחר אשר נתן להם חלקם והספיק להם מה שימלא חסרונם מהמאכל המספיק והמשתה המספיק על הדרך השוה והרחיצה וכל צרכיה על דרך שוה גם כן וחכם הכחות הכעסנים המבקשים לנצוח אחר אשר נתן להם חלקם בנצחון המועיל בדברי החכמות והדעות ונערת האנשים הרעים ונתן לחושים חלקם במה

1) Diese Vergleichung des Verhältnisses des Menschen zu seinen Organen und Trieben mit dem des Königs zu seinen Beamten und Unterthanen, schon angedeutet von Plato (Republ. IV, p. 431 a ff.) ist auch bei andern jüdischen Autoren nicht selten zu finden. S. Targum Kohel. 9, 14 und Jbn Esra z. d. St. und zu Num. 6, 7. Chob. ha-Leb. I, 7 (25 a).

2) In diesem Paragraph führt der Meister das angefangene Gleichniß aus. Was die hier vorkommenden Namen von Organen und Kräften betrifft, so verweisen wir im Allgemeinen auf unsere Bemerkungen zu V, 12, wo dieselben im Zusammenhange erklärt werden, während wir uns hier darauf beschränken, das zum Verständniß Nothwendigste zu geben. — Das Princip, das der Verfassung im Reiche des Frommen zu Grunde liegt, ist dies, daß alle menschlichen Kräfte und Triebe berücksichtigt, keine ganz unterdrückt, keine überflüssig hervorgehoben, und der ganze Organismus in ununterbrochen regelmäßiger Thätigkeit erhalten werde. In sofern die speciellen Bestimmungen dessen, was einem jeden Trieb zukommt, von der Tora angegeben werden, erhält die ganze Verfassung die Weihe der Religion und der „Herrscher“ ist der „Fromme“. Vergl. Abrah. Ateret Selenim Cap. 10.

3) כח התאווה (V, 10) oder תאווי (weiter unten) oder תאווה (ebend.), das Begehrungsvermögen oder das Verlangen des Organismus, ein Fehlendes zu ersetzen; dagegen כח הכעס oder כח הכעסנים, das Zornvermögen, das Verlangen des Organismus, dem Zuviel einer Kraft einen weitem Wirkungskreis zu verschaffen. Der Plur. הכעסנים und כחות המתאזים bezieht sich auf die verschiedenen Äußerungen dieser Triebe. — Var. liest auch hier המתאזים statt התאזים.

und Füße und seiner Zunge nur im erforderlichen Falle und zu einem erspriesslichen Zweck; so Gehör, Gesicht und das ihnen nachgehende Gemeingefühl; alsdann Vorstellungsvermögen, Einbildungskraft, Urtheilsvermögen, Gedächtniß; dann die Willenskraft, die über alle diese verfügt, während sie insgesammt Diener sind, die dem Willen des Verstandes gehorchen. Er erlaubt keinem dieser Vermögen und Organe, sich in seinem Gebiete zu übernehmen und die übrigen zu beeinträchtigen. Nachdem er nun den Bedürfnissen eines jeden von ihnen genügt, den vegetativen (Kräften) hinlänglich Ruhe und Schlaf, den vitalen hinlänglich Wachen und Bewegung durch weltliche Beschäftigung gewährt hat, dann ruft er, wie ein gefürchteter Herrscher sein gehorames Heer ruft, seine Gemeinde, ihm zur Erlangung einer Stufe, die über ihr steht, nämlich der göttlichen Stufe, die über der intellectuellen steht, zu verhelfen. Er ordnet seine Gemeinde, und richtet sie

שמועיל לו ומשמש בידיו ורגליו ולשונו בענין הצורך ובחפצו המועיל וכן השמע והראות¹ וההרגש' המשתתפת הולכת אחריהם² ואחר כן היצר והרעיון והמחשב והזכרון³ ואחר כן הכח החפצי המשתמש בכל אלה והם משמשים עובדים להפך השכל ולא עוב אחד מאלו הכחות והאיברים שירבה במה שהוא מיוחד בו ויפחית הנשארים וכאשר עשה צרכי כל אחד מהם ונתן לטבעיים מה שיספיק להם מהמנוחה וההשנה ולחיותים⁴ מה שיספיק מהקיצה והתנועה במעשה העולם אז יקרא אל עדרו כמושל הנשמע שקורא אל הילו השומע לעזור לו ולהדבק במדרגה שהיא למעלה ממנה רוצה לומר המדרגה האלהית אשר היא למעלה מהמדרג'

1) Auch hier, wie oben § 1, werden von den Sinnen nur die zwei vorzüglichsten: Gesicht und Gehör hervorgehoben. Moscato findet hier alle Sinne, mit Ausnahme des Geruchs, und zwar das Gefühl durch ידיו ורגליו repräsentirt. Als Grund dafür, daß jener nicht berücksichtigt sei, giebt er unter Anderm an, daß kein Gebot direct den Geruch betreffe.

2) Wir lesen mit Fano, Moscato, Burtorf, R. Israel und Brecher (im Text) הולכת, so daß sich dies nur auf הנפש המשתתפת bezieht. Auf dem Wege nämlich, den die Einwirkung jedes Objectes auf das Subjekt zurücklegt, kommt das Gemeingefühl bald nach den äußeren Sinnen. Dieses Gemeingefühl — der erste der innern Sinne נכחים — ist die Kraft der Seele, durch die überhaupt der durch die äußern Sinne vermittelte Eindruck eines Objectes zum Bewußtsein gebracht wird, bei deren Unthätigkeit daher jede Einwirkung von Außen unbewußt vorübergeht. Dieses bloße Bewußtwerden wird dann zur Anschauung, zur Vorstellung, zum Begriff erhoben, und vom Gedächtniß festgehalten. Ließt man aber הולכת mit Ben. I und Brecher (im Comment.), so bezieht man dies auf alles Vorangegangene und der Sinn: „und so gehen Gehör, Gesicht und das Gemeingefühl ihnen (ידיו ורגליו) nach, thun es ihnen nach.“

3) יצר oder היצר, das Vermögen, gehabte Vorstellungen der Seele wieder vorzuführen; רעיון, häufiger המדמה oder דמיון, die Einbildungskraft, das Vermögen, aus gehabten Vorstellungen neue zu bilden, und der Seele vorzuführen; מחשבי oder מחשבי (zu unterscheiden von מחשבה Denkhätigkeit überhaupt) Urtheilsvermögen, das Vermögen über die vom יצר der Seele vorgeführten Vorstellungen zu entscheiden, und sie nöthigenfalls zu berichtigen, woraus dann die Bestimmung über das zu Thunende und zu Lassenende folgt; וזכרון, Gedächtniß, und zwar hier vorzüglich als שמר, das Vermögen, gefasste Vorstellungen und Urtheile festzuhalten.

4) כאח טבעיים die Kräfte des Organismus (des Menschen), insofern er ein vegetativer ist (vergl. oben S. 38 Anm. 1). Die כחות חיים oder נפשים, die Kräfte des Organismus in sofern er ein animalischer ist (vergl. V, 2 zu Anfang). Das Princip des vegetabilischen Seins ist Ruhe, das des animalischen Seins Bewegung.

ein, ähnlich der Ordnung, die Moses mit seiner Gemeinde rings um den Berg Sinai traf. Er befehlt dem Willen, jeden Befehl, den er von ihm erhält, anzunehmen und zu bewahren, ihn sogleich zu erfüllen und die Vermögen und Organe gemäß seinem Befehle ohne Widerstreben zu gebrauchen; er befiehlt ihm, sich nicht an die dem Schein ergebenden Urtheil = Fürsten zu kehren, ihnen nicht zu gehorchen und zu glauben, bevor er den Verstand um Rath gefragt; nur wenn dieser guthießt, was jene wollen, so gehorche er ihnen; sonst verwerfe er sie. So nimmt also der Wille diesen Befehl an und stimmt mit ihm in der Ausführung desselben überein. Er richtet die Organe des Urtheils = Vermögens zu, und reiniget es von allen weltlichen Gedanken, die es früher einnahmen; er befiehlt der Einbildungskraft, ihm zur Versinnlichung des erstrebten göttlichen Geistes das Herrlichste unter den bei ihr mittelst des Gedächtnisses vorhandenen Bildern vorzuführen, wie z. B. die Offenbarung am Sinai, die Begebenheit mit Abraham und Isaak auf dem Berge Moriah, oder das mosaische Zelt, den Opferdienst, das Herabkommen der Herrlichkeit auf den Tempel und dergl. Dem Gedächtniß befiehlt er, diese zu bewahren und nicht zu vergessen; er wehrt dem Urtheil und dessen Fürsten, daß sie nicht die Wahrheit verwirren und Zweifel erheben; er wehrt den Zorn = und den Begehrungs = trieben, daß sie nicht durch ihren Zorn und ihre Begierden den Willen beugen, beunruhigen und überwältigen. Nach dieser Anordnung leitet die Willenskraft alle Organe, und diese gehorchen ihr

השכלית¹ ויסדר עדרו ויחקנה ודומה לסדר שסדר משה עליו השלום לעדרו סביבות הר סיני² ומצוה הכח החפצי שיהיה מקבל ושומע לאשר יבא מאצלו צווי ויעשהו לעתו³ וישמש בכחות ובאיברים כפי אשר יצוה מבלי הטרות ויצוה אותו שלא יפנה אל השרים⁴ המחשביים המחדטים ולא יקבלם ולא יאמין בהם עד שיועץ את השכל ואם יכשיר מה שיש אצלם יקבלם ואם לא יסרם ויקבל החפצי זה ממנו ויסכים לעשותו ומישר כלי המחשב ומפנה אותו מכל אשר קדם מהמחשבות העולמיות ומצוה המדמה⁵ להמציא ההדרור שבצורות הנמצאות אצלו בעור הזכרון לדמות אליו הענין האלהי המבוקש כמו מעמד הר סיני ומעמד אברהם ויצחק בהר המוריה וכמו משכן משה וסדר העבודה וחול הכבוד בבית המקדש וחולת זה הרבה ומצוה השומר לשמור את זה ולא ישכחהו ויגער במחשבי ושריו מבלבל האמת ומספקו ויגער בכעסני ובחאוני מהטות החפצי והניעו והטרידו במה שיש אצלם מהכעס והתאוה ואחר זאת ההצעה ינהיג הכח החפצי

1) Vergl. oben I, 37.

2) Bezüglich auf die bekannte an Ex. 19, 12. 22. 24 sich ansehnende Sage, nach welcher bei der Umzäunung des Berges eine besondere Abgrenzung für Moses, für Aäron, für Priester (Erstgeborene) gewesen sei. Vergl. Raschi Ex. 19, 24 und 36u = Esra 19, 17. So wie hier einem jeden der ihm gebührende Platz fest angewiesen worden, so soll es bei der Leitung der Körperlichen und geistigen Kräfte ebenfalls geschehen. Der Vergleich ist indeß nicht ganz passend. Vgl. IV, 11.

3) Vergl. oben S. 111, Anm. 3.

4) Alle älteren Ausgaben bis auf Buxtorf haben hier שרים, Dämonen, was aber einen höchst gezwungenen Sinn giebt; auch die Parallelen Moscato's aus More I, 7. III, 46 beweisen durchaus nicht, daß ein falsches Urtheil ein שר genannt wird. R. Israel und Brecher lesen המחשביים שרי, und ersterer bemerkt ganz recht, daß in Durchführung des Gleichnisses in Beziehung auf den König Verstand (שכל) die Urtheile Fürsten genannt werden. Doch muß auch noch in dieser Lesart שרים in שרי verwechselt werden, da המחשבים Subject. und der st. constr. hier unanwendbar ist. Gleich verderbt ist auch die Stelle (weiter unten) ויגער במחשבי. Hier hat Fano ושריו, beide Ben. במחשבו ושריו (eben so Buxtorf). R. Israel und Brecher שרי במחשבי. Hier ist offenbar die Lesart Fano's die richtigste, die wir denn auch beibehalten haben; מכלכל מספקו müssen als Infinitiv aufgefaßt werden, wie מהמות in der folgenden Zeile.

5) Var. היציר.

dienstfertig, behend und freudig, sie stehen zur Zeit des Stehens unverdrossen, beugen sich, wenn er ihnen befiehlt, sich zu beugen; sitzen zur Zeit des Sitzens. Die Augen schauen, wie der Diener auf den Herrn, die Hände lassen von ihrer Thätigkeit ab und legen sich nicht in einander; die Füße schließen sich gerade an einander zum Stehen. So stehen alle Glieder gleichsam scheu, ängstlich bedacht, den Befehl ihres Herrschers zu vollziehen; sie achten auf keine Gefahr und keinen Schaden, der ihnen werden könnte; die Zunge ist in Uebereinstimmung mit dem Gedachten, geht nicht darüber hinaus, plaudert auch nicht die Gebete nach Gebrauch und Gewohnheit, wie ein Staar oder Papagei, sondern jedes Wort wird mit Sinn und Andacht gesprochen. Diese Stunde des Gottesdienstes bildet den Kern und die Blüthe seiner Zeit; seine übrigen Stunden bilden nur Wege, die zu jener Stunde hinführen; er wünscht die Annäherung derselben, weil er da dem Geistigen ähnlich wird und von dem Thierischen sich entfernt. So bilden die Blüthe von Tag und Nacht die drei Gebetszeiten, die Blüthe der Woche der Sabbath, an dem man, der Bestimmung desselben gemäß, dem göttlichen Geiste anhangen, und ihm in Freude, nicht in Zerknirschung — wie oben erklärt worden — dienen soll. Diese Anordnung verhält sich zur Seele, wie die Ordnung der Ernährung zum Körper; das Gebet ist für die Seele, was die Ernährung für den Körper; der Segen des Gebetes reicht aus bis zur folgenden Gebetszeit, wie die Wirkung der Tagesmahlzeit bis zur Abendmahlzeit aushält. Je weiter jene Gebetszeit sich von der Seele entfernt, desto mehr wird sie allmählig von dem Zusammentreffen mit welt-

כל האיברים המשמשים אותו כוריו
והריצות ושמה ויעמדו בעת העמידה
מבלי עצלה וישתחוו עת שיצוהם
להשתחוות וישבו בעת הישיבה
ומביטות העינים הבטת העבד אל
אדניו ויעמדו הידים ממעשיהם ולא
תחבקן האחת עם האחת וחשויה¹
הרגלים לעמידה² ויעמדו כל האיברים
כנבהלים היראים לעשות מצות
מנהיגם לא ירגישו על מרחש ולא על
הפסד אם יהיה להם ויהיה הלשון
מסכים עם המחשבה לא יוסף עליו
ולא יבטא בחפלו על דרך המנהג
והטבע³ כמו הורזיר והגיבא⁴ אלא
עם כל מלה מחשבה וכונה בה ותהיה
העת ההיא לב וסנו ופריו ויהיו שאר
ענותיו כדרכים המגיעים אל העת
ההיא ויתאוו קרבחו שבו מתדמה
ברוחניים ויתרחק מהבהמים ויהיה
פרייטו ולילו השלש⁵ עתות ההם של
חפלה ופרי השבוע יום השבת מפני
שהוא מעומד להדבק בענין האלהי
ועבודתו בשמחה לא בכניעה כאשר
התבאר זה והסדר הזה מהנפש כסדר
המוון מהנהג מתפלל לנפשו ונוון לגופו
ומתחדת עליו ברכת החפלה עד עת
חפלה אחרת כהתחדת כח סעודה
היום עד שיסעוד בלילה וכל אשר
תרחק עת החפלה מהנפש היא הולכת
קודרת במה שפוגע אותה מעסקי
העולם כל שכן אם יביאהו הצורך

1) Var. וחסהונה.

2) Eine Stellung, wie sie dem Betenden während der Tefilla zur Pflicht gemacht wird. R. Elasar b. Jacob: der Betende soll seine Füße zusammenhalten; denn es heißt (Gen. 1, 7): „ihre Füße ein gerader Fuß“ (Ber. 10 b). Maim. S. Tefilla 5, 4. D. Chaj. 95, 1.

3) Statt unserer Lesart hat Jano und Buxtorf ויסעוד ויסעוד, denen auch Abendana zu folgen scheint: por costumbre, uso y naturaleza.

4) Was das Wort גיבא, welches die alten Ausgaben haben, bedeute, wissen wir nicht. Roscato hat daneben die Lesart בבגיא und פפאני (arabisch باباגי Papagei), welche letztere in den andern Ausgaben die ältere ganz verdrängt hat. Ob גיבא eine Corruption, etwa Verlesung aus בבאני ist?

5) Ueber diese Setzung des Artikels vergl. unsere Bemerkung zu המקום כונתם IV, 11.

lichen Beschäftigungen verdüstert, und noch mehr, wenn er sich zum Umgange mit Kindern, Weibern und Schlechten genöthigt sieht; wenn er hören muß, was die Keinheit seiner Seele trübt, widrige Dinge, Lieder, denen die Seele sich zuneigt, ohne daß er ihrer Herr werden kann. Zur Zeit des Gebetes aber reinigt er seine Seele von allem Vorangegangenen und richtet sie auf das Kommende zu, so daß keine Woche ohne eine solche Instandsetzung der Seele und des Körpers vergeht. Bereits haben sich aber in der Länge der Woche verdüsternde Ueberreste angesammelt, von denen man sich nur reinigen und läutern kann, wenn man einen ganzen Tag zum Gottesdienste bei Ruhe für den Körper bestimmt. Dann ersetzt sich der Körper, was ihm in den sechs Tagen abgegangen, und ist auf die Zukunft vorbereitet, und so wird sich auch die Seele dessen bewußt, was sie bei der Bemühung des Körpers verloren, heilt sich an diesem Tage gleichsam von der Krankheit des Vergangenen und bereitet sich zur Abwehr der Krankheit in der Zukunft vor. Ähnlich machte es Hiob jede Woche mit seinen Kindern, indem er sagte: „Vielleicht haben sich meine Kinder vergangen“ (Hiob 1, 5). Dann ist er gewärtig der Monatheilung „eine Zeit der Versöhnung für alle ihre Erzeugnisse“, d. h. die Erzeugnisse der Monate und die Tagesbegebenheiten, gleich dem Ausdruck: „Du weißt nicht, was der Tag erzeugen wird“ (Spr. 27, 1). Ebenso ist er gewärtig der drei Feste, und endlich des erhabenen Fastages, an dem er sich von allen Sünden der Vergangenheit reinigt, und was ihm in Tagen, Wochen, Monaten abgegangen, ersetzt. Da reinigt sich die Seele von

לחברת נערים ונשים ורעים וישמע
מה שיעכיר וכות נפשו מדברים כעורים
ונגונים שחטה הנפש אליהם ולא
יוכל למשול בה ובעת התפלה מטהר
נפשו מכל מה שקדם ויתקנה לעתיד
עד שלא יעבור שבוע על זה הסדר
עד שיתקן הנפש והגוף וכבר נקבצו
מותרים מקדירים עם אורך השבוע לא
יתכן לטהרם ולנקותם אלא בהעמדת¹
עבודת יום עם מנוחת הגוף ואז ירצה²
הגוף בשבת את אשר חסר לו מששת
הימים ויהיה נכון לעתיד³ וכן הנפש
תזכור מה שחסרה עם מטרות הגוף
וכאלו היא ביום ההוא מתרפא
מחלי שקדם ומתעדת למה שידחה
ממנה החולי בעתיד דומה למה שהיה
עושה איוב בכל שבוע⁴ בבניו כמו
שהוא אומר 'אולי חטאו בני ואחר
כן יהיה עחיד לרפואה החדשה'
שהיא זמן כפרה לכל תולדות⁵ רוצה
לומר תולדות החדשים וחדושי הימים
כמו שאמר כי לא תדע מה ילד
יום ואחרי כן יהיה עתיד לשלש רגלים
ואחרי כן אל הצום הנכבד אשר בו
ינקה מכל עון שקדם וישיג בו מה
שחסר לו בימים ובשבועים ובחדשים
ותנקה הנפש מהכלכלים המחשבים
והכעסיים והתאוויים ותשוב מנטות

1) Var. (fälschlich) בהתמדה.

2) רצה, einholen, ersetzen; dem biblischen Sprachgebrauch Lev. 26, 34 nachgebildet.

3) Vergl. *Ibn Ezra* Gen. 2, 3: או תתחדש בנופות דמו: כי ברכת יום השבת כחולדות ובפשוט כח היכר והשכל נשמה יתירה *die vergeistigte Idee der*.

4) Daß jedes Gastmahl der Söhne Hiob's gerade eine Woche gedauert, und Hiob also am Ende jeder Woche ein Silbopfer dargebracht, wird an der bezüglichen Stelle Hiob 1, 5 nicht gesagt.

5) Worte aus dem Mittelfeld für den Muffas des Neumondstages. Man bezieht gewöhnlich תולדות auf das Vorhergehende (נחת) לעקר (ר"ח); abweichend davon nimmt der Verfasser תולדות als Erzeugnisse, Begebenheiten, wofür als Beleg Spr. 27, 1 dient. Eben so erklärt Gen = Esra Gen. 37, 2 תולדות nicht als genealogische Erzählung (eine solche ist das folgende nicht) sondern als Geschichte überhaupt. — ומטעם אלה תולדות יעקב אלו המאורעות שאירעו לו והמקרים שבאו עליו מנורת מה ילד הם. — Dem Neumondstag hat die Schrift durch die beschlene Darbringung eines Sündopfers den Charakter eines Sühtags beigelegt; die Art der Sühne wird Mischna Schewot 1, 4 näher bestimmt; diesem Umstand verbankt bekanntlich auch der Fasttag an ע"ה seinen Ursprung.

allen Irrthümern des Urtheils, der Zorn= und der Begehrungstriebe, und entfernt sich in vollkommener Befehrung, durch Gedanken und Ausführung von ihnen. Gelingt die innere Befehrung nicht, weil die Einbildungskraft durch Erinnerung an das in der Jugend Gehörte, als Lieder, Spruchrathsel u. s. w. zu viel Uebermacht hat, so reinigt sich die Seele zuvörderst in den Handlungen, legt ein Bekenntniß ihrer Vorstellungen ab, und nimmt sich vor, sie nicht über ihre Zunge zu bringen, geschweige denn auszuführen, wie es heißt: „Was ich gedacht, soll nicht über meinen Mund kommen“ (Ps. 17, 3). Das Fasten an diesem Tage ist ein Fasten, durch das er beinahe den Engeln gleich wird, weil er es in Demuth, Zerknirschung, Stehen, Kniebeugungen, Lobgesängen und Preisungen hinbringt, und alle seine körperlichen Kräfte ihrer vegetativen Thätigkeit sich enthalten, und nur der religiösen Thätigkeit sich widmen, als wäre gar keine irdische Natur in ihnen. So ist das Fasten des Frommen zu jeder Zeit, da er fastet, beschaffen; er bezwingt Gesicht, Gehör und Zunge, und beschäftigt sich nur mit dem, was ihn zu Gott führt, und ebenso die innern Kräfte, als Einbildungskraft, Denkfähigkeit u. s. w. — Dazu kommen dann noch die bekannten guten Handlungen.

6. Kufari. Welches sind die bekannten Handlungen?

7. Meister. Die Societäts= und die Vernunftgesetze, das sind die bekannten; die göttlichen aber, die hinzugefügt sind für das Volk des lebendigen Gottes, auf daß er sie leite, die sind nicht bekannt, wenn sie nicht von ihm selbst erläutert und zugetheilt werden. Noch mehr! Jene Societäts= und Vernunftgesetze sind eigentlich auch nicht bekannt; denn kennen wir auch sie selbst, so kennen wir doch nicht ihr Maß. Wir wissen, daß Bescheidenheit eine Pflicht ist, daß die Besserung der Seele durch Zerknirschung und Demuth Pflicht ist, daß Betrug tadelhaft ist, daß freier Umgang mit Weibern tadelhaft ist, daß der Beischlaf mit gewissen Verwandten tadelhaft ist, daß es Pflicht ist, die Eltern zu

alienen חשובה גמורה בין במחשבה בין במעשה ואם לא חתכן החשובה מהמחשבה בעבור גבורת הרעיונים עליה כמה שקדם לה מזכרון מה ששמעה מיסיה הנעורים משירים וחידות וזולתם תנקה ממעשה ותתורה על הרעיון ותקבל שלא תזכרם בלשונה כל שכן שחששם וכמו שנ' וזמתי כל יעבר פי וצומו כיום ההוא צום שהוא קרוב בו להתדמות במלאכים מפני שהוא גומרו בכניעה ובשפלות ובעמידה ובכריעות ותושבחות ותהלות וכל כחותיו הגופיים צמים מהענינים הטבעיים מתעסקים בחוריים כאלו אין טבע בהמי וכן יהיה צום. החסיד ככל עת שיצום שיענה בו הראות והשמע והלשון ולא יטרידם בזולת מה שיקרב אותו אל האלהים וכן הכחות הפנימים מדמיון¹ ומחשבה וזולתו זה ועם זה יהיו המעשים הטובים והידועים:

ו אמר הכזורי מה המעשים הידועים:

ו אמר החבר המעשים המנהגיים והחקים השכליים הם הידועים² אבל האלהיים הנוספים עליהם לחול באומת אל חי שייחייב שינהיגנה אינם ידועים עד שיבאו מאצלו מפורשים ומחולקים ועוד כי אין המנהגיים והשכליים ההם ידועים שאם נדעם בעצמם לא נדע שיעורם כי אנחנו יודעים שהענוה חובה ומוסר הנפש בכניעה ובשפלות חובה וההונאה מגונה וההפקר עם הנשים מגונה והביאה על קצת הקרובות מגונה וכבוד האבות חובה וכדומה לאלה אך הגבלת זה ושעורו עד

1) Var. מצר.

2) In einem andern Zusammenhange heißen bei Esob. ha=Leb. 10, 7 (296 a) gerade die Ceremonial=Gebote ידועות מצות. — Ueber die Eintheilung der Gebote vergl. oben S. 152, Anm. 4, und Jung: Gutachten über die Beschneidung. Frankfurt a. M. 1844. S. 3—8.

ehren u. s. w. Aber die Abgrenzung dieser Dinge, eine solche Bestimmung, daß sie für alle gut sei, kommt nur von Gott! Die göttlichen Handlungen aber werden weder vom Verstand gefordert, noch auch von ihm verworfen. Man folgt ihnen, wie der Kranke dem Arzt in seinen Heilmitteln und in seinen Anordnungen folgt. Sieh! die Beschneidung! wie steht sie mit der Spekulation in gar keiner Beziehung, hat auch keinen Einfluß auf das Bestehen der Gesellschaft, und doch nahm sie Abraham, so schwer es ihm der Natur nach werden mußte, da er 100 Jahr alt war, für sich und seine Nachkommen an, und sie wurde ein Zeichen an ihm, daß auf ihm und seinen Nachkommen der göttliche Geist ruhen werde, wie es heißt: „Ich errichte meinen Bund zwischen mir und zwischen dir und deinen Nachkommen nach dir“ (Gen. 17, 7).

8. Rusari. In der That! Dieses Gebot habt ihr auf gebührende Weise angenommen, und vollführt es mit besonderem Eifer, in öffentlicher Versammlung, die sich zusammenfindet, um sie zu preisen, und ihre Grundidee sich zu vergegenwärtigen; darum hat sie auch segensreiche Früchte getragen. Andere

שירה טוב לכל אינו כי אם לאלהים
יהברך אבל המעשים האלהיים אין
שכלינו מניע אליהם ואינם נדרים¹
אצל השכל והם נשמעים כאשר
ישמע התולה אל הרופא ברפואותיו
והנהגותיו הלא חראה המילה כמה
היא רחוקה מן ההקשה ואין לה דרך
אל ההנהגה² וכבר קבל אותה אברהם
עם קושי הענין על הטבע והוא כן
מאחשנה בנפשו ובכניו והיתה אות³
בו להדבק בו ובורעו הענין האלהי
כמו שאמר והקיסמותי את בריתי ביני
ובינך ובין זרעך אחריד:

ח אמר הכוורי באמת קבלתם
התורה הווא כראוי ועשייתם אותה
בהשדלות גדולה במקהלים בהורמן⁴
אליה לשבח עליה ולזכור שרשיה⁵
ועלתה בברכה וזולתכם⁶ טרח

1) Vgl. o. II, 48 (S. 149): „Vorschriften, die die Vernunft eben so wenig notwendig findet als verwirft; nämlich, welche die Israeliten allein als Zugabe zu den Vernunftgesetzen erhielten. Ejob. ha = Leb. 3, 3 (86a): die Anweisung von Seiten des Verstandes setzt die Handlungen der Gottesverehrung nicht als notwendig, wie Gebet, Fasten, Wohlthätigkeit, Almosen, Zehnten, Gefälligkeit und durch diese Anweisung allein gelangt der Mensch nicht zur Kenntniß der Strafbestimmungen für den diese Gebote Uebertretenden; hierzu sind Bestimmungen und Grenzen von Seiten der Schrift und der prophetischen Belehrung notwendig geworden.“ Vgl. Saabia Emun. 3, 3. — Statt נדרים hat Var. נראים.

2) Die Beschneidung ist weder von der Vernunft als notwendig gesetzt, noch hat sie eine Beziehung auf das äußere Leben (הנהגה) überhaupt. In letzterer Hinsicht scheint der Verf. nicht auf die Ansichten über den diätetischen Nutzen der Beschneidung eingehen zu wollen. Vergl. oben S. 81, Anm. 1.

3) Var. setzt zu: ברית.

4) Var. להורמן.

5) Hiermit scheint der Rusari auf die mit der Beschneidung zusammenhängenden gottesdienstlichen Gebräuche und Festlichkeiten hinzudeuten. Dahin gehören die Segenssprüche, die der Beschneidende, der Vater und die Anwesenden sprechen (Sabb. 137b. Maim. S. Mila 3, 1 ff. Zore Dea 265, 1 ff.), die Verordnung, daß die Beschneidung wo möglich in Gegenwart von zehn Männern geschehe (Zemach Gaon und Ifat b. Abb. bei Tur Zore Dea 265); daß das der Beschneidung folgende Festmahl als Pflichtmahl (סעודה מצוה) betrachtet wird (Offerles Zore Dea 265, 12 ebenfalls nach älteren Autoritäten), überhaupt der Einfluß der Beschneidung auf die Gebetordnung (Zore Dea 265, 12 ff.). — R. Simon b. Gamliel: „Jedes Gebot, das die Israeliten mit Freude angenommen haben, das üben sie auch mit Freuden (Sabb. 130a).

6) Statt זולתכם lesen Moscato (im Text; denn im Comment. hat er wie wir), R. Israel und Brecher: ישמאל ופרס; ישמאל ופרס ist der bekannte Lückenbüsser für das der Censur geschäftige אדום (so steht auch Sanf. 97b in der Baseler und den ihr folgenden Ausgaben פרס statt אדום). Vgl. oben

haben sich wohl bemüht, euch nachzuahmen, aber ihnen wurde nur der Schmerz ohne die Freude, die der empfindet, welcher an den Grund denkt, weswegen er diesen Schmerz erträgt.

9. Meister. Auch in andern Nachahmungen hat kein anderes Volk uns gleichkommen können. Sieh! Anstatt des Sabbats haben sie einen Ruhetag eingeführt; haben sie uns gleichkommen können? Höchstens wie die Gestalt eines Bildes der Gestalt des lebendigen Menschen gleichkommt.

10. Rufari. Ich habe über euren Zustand nachgedacht und gefunden, daß Gott zu eurer Erhaltung besondere Mittel angewendet. So ist dem Sabbat und den Festen zum großen Theil die Erhaltung eurer äußeren Gestaltung zuzuschreiben. Denn die Völker hätten euch wegen eurer Einsicht und eures Scharfsinnes unter sich vertheilt, zu Sklaven genommen, euch gar zu Kriegsknechten gemacht, wenn nicht diese Zeiten wären, die ihr mit so großer Gewissenhaftigkeit beobachtet, weil sie von Gott sind, und auf so guten Gründen ruhen, als Andenken an

להרמות אליכם ועלה¹ בידו הצער מבלי ההנאה אשר ימצאנה מי שהוא חושב בסבה אשר בעבורה סוכל הצער הזה:

ט אמר החבר וכן שאר הדמיונים לא יכלו אומה מן האומות² להתרמות אלינו בדבר הלא תראה אשר קבעו יום למנוחה במקום יום השבת היכלו להרמות אלא כאשר ידמו צורת הצלמים אל צורת בני אדם החיים:

י אמר הכוורי כבר חשבתי בעניינים וראיתי שיש לאלהים סוד בהשאירכם ושהוא שם השבחוח והמועדים מהגדול שבסכות בהשאיר³ תארכם והדרכם כי האומות היו מחלקות אתכם ולקוחות אתכם לעבדים בעבור בינתכם וזך דעתכם והיו משימים אתכם עד⁴ אנשי המלחמה לולי אלה העתים שאתם שומרים אותה השמירה הזאת המעולה מפני שהם מאח האלהים ולעילות חוקות כמו זכר⁵ למעשה בראשית

1, 2, 4, 5, unten IV, 11. Moscato deutet, was er nicht offen sagen darf, an, indem er zu ואלהם sagt: הופיע מהר פארן (vergl. Sifri Deut. 33, Raschi Beza 16 a b, Soma 38 a, Tosafot z. b. St. und Abob. Sara 2 b). An dieser Stelle war übrigens die ausdrückliche Ausschließung der Christen nicht von nöthen, da in Hinsicht der Beschneidung die Polemik sich nur gegen den Islam richtete.

1) Vergl. oben II, 32, S. 139.

2) Auch hier sind die der Censur unterworfenen Ausgaben gezwungen, das אומה מן האומות auf שמעאל ופירס zu beschränken; einer ähnlichen Ursache wegen ist das (durch den vulgären Gebrauch von צלם für Kreuz verächtlich gewordene) ursprüngliche צלמים in jenen Ausgaben durch צירים ersetzt.

3) Var. להשאיר.

4) Da עי hier keinen ganz passenden Sinn zu geben scheint, so schlägt Moscato vor, statt dessen עי zu lesen, was auch die Ausgaben seit Buxtorf angenommen haben, ohne daß indeß diese Verbesserung durchaus nothwendig wäre. Var. hat עי.

5) Zwei Gründe für die Beobachtung der Sabbate und Feste: Sie sind nicht nur überhaupt von Gott geboten, sondern auch Erinnerungszeichen an wichtige Ereignisse und zwar an אלהים, göttliche Thätigkeiten, Begebenheiten, die von Gott unmittelbar ausgingen, und deren Festhaltung durch das Gedächtniß (שמירה) daher Pflicht ist. Die beiden ersten der hier gebachten Formeln sind bekanntlich — die ersten für den Sabbat, die andern für sämtliche Feste — in das Gebetritual übergegangen. In wiefern das זכר ליציאת מצרים auf Neujahr und Veröhnungstag Anwendung finde, bespricht Mose Koniz: Mezaref Nr. III, 115.

die Schöpfung, Andenken an den Auszug aus Aegypten, Andenken an die Gesetzgebung, als göttliche Ereignisse, zu deren Bewahrung ihr verpflichtet seid. Wären sie nicht, so hätte keiner von euch ein reines Gewand angezogen, und ihr hättet kein Vereinigungsmittel zur Erinnerung an euer Gesetz, wegen der Gebrüchlichkeit eures Gemüthes in der fortbauenden Verbannung. Wären sie nicht, so hättet ihr euch eure ganze Zeit hindurch nicht einen Tag vergnügt, während ihr jetzt ein Sechstel eures Lebens körperlicher und geistlicher Ruhe widmet. Das vermögen ja selbst Könige nicht, weil ihre Gemüther an ihrem Ruhetage nicht zur Ruhe kommen, sondern wenn an diesem Tage Mühe und Bewegung nothwendig erscheint, mühen sie und bewegen sie sich, und ihre Seele befindet sich nicht in vollkommener Ruhe. Wären sie nicht, so gehörte all euer Erwerb Anderen, weil er beständig der Blünderung preisgegeben ist, so daß also eure Ausgaben darauf ein Gewinn für euch sind in dieser Welt, und auch in der kommenden, weil euren Ausgaben ein religiöser Sinn zu Grunde liegt.

11. Meister. Ein Frommer von uns beobachtet alle diese göttlichen Gebote, nämlich Beschnei-

זכר ליציאת מצרים זכר למחן חורר
וכלם ענינים אלהיים אחם מוהרים
בשמירתם ולולי הם לא היה אחד
מכם לובש בגד נקי ולא היה לכם
קבוץ לזכרון תורחכם¹ מפני שפלות
נפשכם בתחמדת הגלות עליכם ולולי
הם לא הייתם מתנעמים יום אחד
באורך ימיכם וכבר היה לכם בזה
ששית ימיכם² מנוחה הנהגה ומנוחה
הנפש³ אין המלכים יכולים עליה
מפני שנפשותם אינם מתייבבות ביום
מנוחה כי אם יצטרכו ביום ההוא
ליגיעה ותנועה היו נעים ויגעים ואין
נפשותם במנוחה שלימה ולולי הם
היה כל יגיעכם לזולתכם מפני שהוא
מוסכן לשלל אם כן הוצאתכם בהם
ריוח לכם בעולם הזה ולעולם הבא
שההוצאה בהם לשם שמים⁴ :

י"א אמר החבר החסיד⁵ ממנו
נוהר במצות אלה הדברים האלהיים

1) Sabbath und Festtage sind durch festliche Kleidung und durch Vorlesungen des Gesetzes (religiöse Vorträge), zu denen sich das Volk versammelt, ausgezeichnet, bilden also einen Vereinigungspunkt der Zerstreuten.

2) 52 Sabbathe mit 7 Festtagen (Pesach 2, Schabuot 1, Rosch ha-Schana 1, Jom Kippur 1, Sukkot 2) beträgt 59, also gerade den sechsten Theil des Monjahres = 354 Tage. R. Israel rechnet 52 Sabbathe mit 8 Festtagen (indem er Rosch ha-Schana für 2 Tage rechnet) = 60 Tage, also ungefähr den sechsten Theil des Sonnenjahres = 365 Tage. Maim. More III, 45 giebt die Sabbatrue als den siebenten Theil des Jahres umfassend an, wobei auf die Feste keine Rücksicht genommen, und das Sonnenjahr getheilt wird.

3) Var. setzt zu: אשר.

4) Sinn: Da euer Eigenthum stets der Blünderung ausgesetzt ist, so ist jeder Genuß, den ihr davon habt, als Gewinn anzusehen; außer diesem irdischen Genuß habt ihr aber auch noch himmlischen Lohn durch die religiöse Bestimmung eurer Ausgabe zu erwarten. Vergl. Deb. Rabba Cap. 3 Anfang.

5) Nachdem zur Betrachtung der § 2 und 4 gestellten Fragen des Rufari die Lebensweise des jüdischen Frommen (hier ממנו, wie oben § 1 אצלו) nach ihren allgemeinen Grundzügen geschildert, und zuletzt die Beschneidung, die Sabbathe und Feste besonders hervorgehoben worden, geht der Autor jetzt zur Aufzählung der einzelnen Pflichten selbst über, indem er zuerst die göttlichen, dann die Societäts-, dann die Vernunftgesetze durchgeht. Vergl. oben II, 56 (S. 163), wo eine ähnliche aber kürzere Ausführung stattfindet. — Uebrigens gesteht Moscato selbst ein, das leitende Princip, nach dem der Autor hier die Pflichten innerhalb jener 3 Klassen aufzählt, nicht finden zu können. Bemerkenswerther ist eine andere Schwierigkeit. Der Rufari hat seine Frage § 2 nach der Lebensweise des Frommen in heutiger Zeit gerichtet (vergl. S. 195 Anm. 5) und der Meister selbst sagt unten § 21, er habe ihm nun beschrieben, was der Fromme in dieser unserer Zeit thue, und doch befinden sich unter den aufgezählten Pflichten auch solche, die an das

dung, Sabbat, Feste, nebst ihren von Gott befohlenen Verordnungen. Er hält die Verbote in Betreff der Blutschande, der Vermischungen in Pflanzen, Kleibern und Thieren, Schemita und Sobel; die Verbote in Betreff des Götzendienstes und was damit zusammenhängt; die Verbote der Erforschung des Verborgenen außer durch Propheten oder Urimwetuminim oder wahrhafte Träume; er hört nicht auf Zauberer, Beschwörer, Wolken- und Schlangendeuter; ferner die Verbote in Betreff der Menstruierenden und Blutflüssigen; die Verbote von unreinen Thieren, sowohl im Essen als im Berühren, und in Betreff des Aussatzes; die Verbote des Blutes und des (Nieren-) Fettes, weil diese ein den Feuern Gottes gehöriger Antheil sind. Er beobachtet seine Pflichten in Betreff der Opfer über unvorsätzliche und vorsätzliche

רצה לומר המילה והשבת והמועדים ותורות המצווים מאת האלהים ולהשמר מן העריות והכלאים בצמח ובבגדים ובחיים בשמיטה וביובל ולהשמר מע"ז ומה שנחלה בה ולהשמר מדרוש ידיעות הנעלם מוולתי הנבואה או האורים והתומים או החלטות הנאמנים ולא ישמע אל קוסם ואל חובר ואל מעונן וסנחש ולהשמר מהנדות והייבות ולהשמר מבעלי חיים הטמאים במאכל ולובסגעי וכן הצרעה² ולהשמר מהדם והחלב³ מפני שהם חלק אשי ה' ושמירת מה שהוא חייב בו על כל עבירה בשוגג וסויר מקרבן⁴ וזלזל מה שהוא חייב

Bestehen des Tempels geknüpft sind, und also in heutiger Zeit nicht zur Ausführung kommen. Moscato bezieht sich, um diesen Widerspruch zu lösen, auf diejenigen Stellen im Talmud, wo die Beschäftigung mit der Schrift überhaupt und mit den Opfergesetzen insbesondere als ein Ersatz für die Opfer selbst betrachtet wird (Taanit 27 b, Menach 110 a, vergl. Meg. 31 a — welcher Ansicht gemäß Sünde aus dem Opferritual der Gebetordnung einverleibt worden D. Schajim 1, 5. 48. 1) —, so daß also der Fromme, der diese Anordnungen befolgt, in gewisser Beziehung auch jenen Vorschriften genüge. Aber dann findet sich mit Recht durch diese Lösung nicht befriedigt, und versucht eine andere, nicht minder gesuchte. Da nämlich — meint er — alle jene Gebote an das Bestehen des Tempels geknüpft sind, so kann dem Frommen, der bei dem Nichtbestehen des Tempels die Gebote nicht ausübt, daraus kein Abbruch an seiner Frömmigkeit geschehen, sowie derjenige, der kein Feld hat und also keine Feldbede den Armen geben kann, darum nicht weniger fromm ist als ein anderer, der ein solches besitzt. Man könne also sagen, der Fromme befolge noch heute alle Opfergesetze — insofern ihm die erforderlichen Mittel gegeben sind, als Tempel, Priesterschaft u. s. w. — Der Autor scheint übrigens den Gegensatz dieser und jener Zeit in dem Vorhandensein der Prophetie zu finden (vergl. § 1 und 21), was freilich zum größern Theil mit dem Bestehen des Tempels zusammenfällt.

1) Für den Israeliten findet ein directes Verbot des Berührens verunreinigender Gegenstände nur an Festtagen, wo jeder sich rein halten soll, statt. Das Lev. 11, 8. Deut. 14, 8 allgemein ausgesprochene Verbot wird Eifra 3. d. St. und Mosch ha-Schana 16 b auf diese Beschränkung zurückgeführt (vergl. § 49).

2) D. h. im Befolgen der auf den Aussatz bezüglichen Gebote und Verbote, deren Maim. an acht aufzählt.

3) Insofern der Verf. hier den Grund des Verbotes von Blut und Fett darin findet, daß sie einen Antheil des zu Opfernenden bilden (das Blut wird gesprengt, das Fett verbrannt), scheint er sich fast der Ansicht des Ibn-Efra zuneigen, welcher annimmt, daß von nicht geopfertem Thieren, also in heutiger Zeit von allen erlaubten Thieren, das Fett (מן החיה) nicht verboten sei (Ibn-Efra Lev. 7, 10). Indes ist das bei unserm Autor bei weitem nicht so deutlich ausgesprochen, wie bei Ibn-Efra, und die Angabe eines Grundes bebingt nicht die Meinung von der Aufhebung des Verbotes beim Aufhören dieses Grundes. Vergl. unten § 35.

4) Für jede Sünde, auf deren willkürlicher Uebertretung die Strafe כרה steht, wird — mit

Sünden, ferner seine Pflichten in Betreff der Auslösung der Erstgeburt, der Erstlinge und jeder Geburt, der ein Opfer gebührt; der Thier- und Mehlopfers für die Erscheinung des Flusses und des Ausflusses; ferner seine Pflichten in Betreff des ersten, des zweiten und des Armenzehnten, der dreimaljährlichen Wallfahrt, des Pesachopfers und dessen Verordnungen, eines Opfers, zu dem jeder eingeborne Israelit verpflichtet ist; der Laubhütte, des Lulab, des Schofar; der Anschaffung von nothwendigen Geräthen, von reinen Heiligthumsgeräthen für jene Mehl- und Thieropfer; ferner seine Pflichten in Betreff der Heiligung und Reinigung, der Zurücklassung der (Bart-) Erde, der Orla, der heiligen Fruchtweihe. Mit einem Worte: er beobachtet alle göttlichen Gebote so, daß er mit Recht sagen kann: „Ich habe nichts übertreten von deinen Geboten und nichts vergessen“ (Deut. 26, 13); — dazu Gelübde, freiwillige Gaben, Mahlopfers und Entbehrungen, die er von selbst auf sich nimmt. Diese und ähnliche sind die göttlichen

בו מפדיון בכור והבכורים¹ ועל כל לידה שתהיה לה קרבן² ומה שנראה ממנו בויבות וצרעת קרבן ומנחה בלעדי מה שהוא חייב בו ממעשר ראשון ושני ומעשר עני והראיון³ שלש פעמים בשנה והפסח והורחיו שהוא קרבן ה' חייב בו כל אורח בישראל⁴ והסוכה והלולב והשופר ומה שהוא צריך מהכלים וכלי הקדש הטהורים למנחות ולקרבנות האלה ומה שהוא חייב בו מהקדושה והטהרה ושמיחה הפאה⁵ והערלה וקדש הילולים⁶ וכללו של דבר שישמור מהענינים האלהיים מה שיוכל להיות נאמן באמרו לא עברתי מסצותיך ולא שכחתי⁷ מלבד הנדרים והנדבות והשלמים ומה שהוא

Ausnahme von drei — bei unwillkürlicher Uebertretung ein Opfer gebracht; für willkürliche Uebertretungen giebt es nur in drei Fällen ein Opfer. Maim. §. Schegag. 9, 1. 7. Nesirut 6, 3. Schebu. 9, 14.

1) Var. והבכורות.

2) Die Fälle, in denen das Gesetz Lev. 12, 6 über das Opfer der Wöchnerin nicht in Anwendung kommt, sind Mishna Berit. 1, 5 angegeben. — Moscato macht darauf aufmerksam, daß nach der gewöhnlichen Lesart das fem. היתה zu dem mascul. קרבן nicht passe, und daher wohl besser zu lesen sei: „für jede Geburt, die ihm zukommt, ein Opfer, wie es auch oben II, 56 (S. 158) heißt: „ועל כל לידה שהיה לו“. Indes ist solche Anormität in Betreff des Geschlechts gerade nicht selten. Vergl. S. 9, יסוף פיו. — Var. hat בויבות statt בייבות.

3) Consequent hätte der Armenzehnten unter die Societätsgesetze gezählt werden sollen, wie dies mit Nachlese u. vergl. geschieht.

4) Die Wallfahrt war stets mit Darbringung von Opfern verbunden, daher die Zusammenstellung mit Zehnten und Pesach.

5) „Eingeborne“ ist hier nicht nach dem strengen Wortlaut zu nehmen, denn auch Proselyten können, sobald sie sich beschneiden und getauft, am Pesach Theil nehmen, und andererseits schließt der Mangel der Beschneidung und überhaupt der Abfall vom Judenthume auch den geborenen Israeliten aus. Vgl. Mechilta Ex. 12, 3. Targ. Ex. 12, 43 (Maim. Sefer ha-Mizwot Verb. 128 hat eine von der unrigen abweichende Lesart im Targum.)

6) Es ist nicht ganz klar, ob unter dieser פאה die Bartdecke oder Feldecke zu verstehen sei; für letzteres spricht die Zusammenstellung mit ערלה; dagegen aber, und also für erstere, daß פאה consequent zu den „Societätsgesetzen“ zu zählen wäre, und daß man eher ידיבה פאה erwartet hätte. Auch führt Moscato weiter unten eine Lesart פאות statt פארות an. Buxtorf hat in der That an jener Stelle פאות statt פארות und M. Israel und Brecher פאות.

7) פאירות ופאות ist der Ausdruck, womit Lev. 19, 24 die Weisung des Ertrages der Neupflanzung im vierten Jahre bezeichnet wird. Es unterlag ähnlichen Gesetzen, wie der zweite Zehnte, und wird daher schon in der Mishna zugleich mit diesem behandelt. Die talmudische Bezeichnung dafür ist נטע רביעי (Rim).

Gebote, deren Mehrzahl durch den priesterlichen Opferdienst zum Vollzuge kommt. Societätsgebote aber sind z. B.: Du sollst nicht morden, nicht ehebrechen, nicht stehlen, gegen den Nächsten nicht falsch zeugen, Vater und Mutter ehren, den Nächsten wie dich selbst lieben, den Fremden lieben, nicht ableugnen, nicht lügen einer gegen den andern, Zins und Wucher vermeiden, sorgfältig auf richtige Wage, richtiges Gewicht, richtigen Scheffel, richtiges Maß achten, die Nachlese, die übriggebliebenen Wein- und Delbeerren (die Feldecke) den Armen lassen u. dgl. Die rationellen, d. h. philosophischen Gebote sind z. B.: „Ich bin der Ewige, dein Gott; du sollst keine andern Götter haben; du sollst den Namen deines Gottes nicht zum Falschen aussprechen, mit den in der Schrift enthaltenen Erweiterungen derselben, daß Gott die geheimsten Gedanken der Menschen, also gewiß ihre Handlungen und Reden kennt; daß er das Gute und das Böse belohnt, daß Gottes Augen die ganze Welt durchlaufen. — So thut, denkst und spricht der Fromme nichts, ohne sich bewußt zu sein, daß ihn Augen begleiten, die da sehen und wachen, ihm Gutes und Böses vergelten, jedes Unrecht in Worten und Handlungen ahnden. So geht und sitzt er gleichsam in Furcht und Zittern, zu Zeiten beschämt über seine Handlungen, wie er sich auch wieder freut und jubelt, und seine Seele erhoben ist zur Zeit des Gottesdienstes, indem er gleichsam der Güte Gottes gegen ihn gedenkt, wenn er die Mühe in seinem Dienste erträgt. Mit einem Worte: Er ist bewußt und fügsam dem

מקבל על עצמו מהניירות אלה והדומה להם הם התורות האלהיות והשלמת רובם בעבודה כהנים אבל התורות המנהגיות כמו לא תרצה לא תנאף לא תגנוב לא תענה ברעך וכבוד אב ואם ואהבת לרעך כמוך ואהבתם את הגר ולא תשקרו איש בעמיתו והתרחק מן הנשך והרבית והזהר במאוזני צדק אבני צדק ואיפת צדק והיו צדק ועיובת הלקט והעוללות והפארות¹ והדומה לזה והתורות הנפשיות והם הפילוסופיות כמו אנכי ה' אלהיך² ולא יהיה לך אלהים אחרים ולא תשא את שם ה' אלהיך עם תוספת מה שנחבאר בתורה הוואח כי הוא יחברך יודע מצפוני בני אדם כל שכן מעשיהם ודבריהם ושהוא גומל על הטוב ועל הרע מהם וכי עיני ה' משוטטות בכל הארץ³ ואין החסיד מתעסק ולא חושב ולא מדבר עד שיאמין שעמו עינים רואות וצופות וגומלות אותו על הטוב ועל הרע ופוקדות עליו כל מעוות בדבריו⁴ ומעשהו והוא הולך ויושב כירא וחרד המתכייש ממעשיו לעתים כאשר הוא שמח ושש ותיקר נפשו אצלו⁵ בעת העבודה וכאלו הוא

1) Worte aus dem Gebet Deut. 26, 13 ff., das zu Mincha des letzten Tages Pesa'ch im 4. und 7. Jahre des Jahrabbat's gesprochen wurde; j. Maas. scheni 5, 10. Maim. G. Maas. scheni 11, 3.

2) Ven. I hat hier פיריה; Jano richtig פארות, welches פארות zu lesen; vergl. Deut. 24, 20. Ez. 17, 6; oben S. 206 Anm. 6.

3) Denn eben die Anerkennung der Allwissenheit Gottes, und wie sich seine Vorsehung bis auf das Speciellste erstreckt, ist der Anlaß, den die Religion zu den Lehren der Philosophie über Gott giebt. — Die sonst שכלית genannten Vorschriften und Lehren heißen hier נפשיות, weil sie nicht an äußere Handlungen gebunden sind.

4) Vergl. Hag. 5 b: מגיד לאדם מה שישו... מפניו שיהא יתירה שבין איש לאשמו מגידים לו לאדם בשעה מיתו.

5) Ein dem biblischen Ausdruck בעיני יקרה נמשך בעיני (1 Sam. 26, 21. 2 Kön. 1, 13. 14) „Dein Leben ist werth in meinen Augen“ d. h. ich will dein Leben schonen, nachgebildete Phrase, wobei nur die Bedeutung von נפש etwas modificirt ist. — So gelangt also der Fromme einmal zu der beschämten Ueberzeugung seiner niedrigen, an das Irdische gebundenen Existenz (vgl. More III, 8), ein anderes Mal zu dem erhebenden Bewußtsein von dem Berufe, den ihm Gott vorgeschrieben, und dies besonders „zur Zeit des Gottesdienstes“.

gründlicher für ihn sind die Sprechorgane. Du siehst ein Kind sprechen Alles, was es hört, ohne daß es weiß, mit welchem Gliede, welcher Sehne, welchem Muskel man sprechen muß. So die Athmungs- werkzeuge bei den Tönen des Gesanges; es stellt sie sich vor, und bildet sie, ohne daß es weiß, womit; als wenn der Schöpfer in jedem Moment und nach dem Bedürfnis sie hervorbrächte, und seinem Dienste überwiese. Und die Sache ist auch so oder beinahe so. Denn das Wesen der Schöpfung gleicht nicht dem Wesen des Handwerks. Wenn z. B. der Handwerker eine Mühle macht, so verrichtet die Mühle, auch wenn er sich entfernt, das, wozu sie bestimmt ist. Gott aber schafft Glieder und bestimmt ihnen Kräfte, die er in jedem Augenblick in ihnen wirken läßt. Könnte man sich denken, daß er einen Augenblick seine Vorsehung und seine Leitung von ihnen abzieht, so würde die ganze Schöpfung zerfallen. — Wenn nun der Fromme alles dies bei seinen Bewegungen denkt, müssen da nicht alle seine Bewegungen so sein, daß er zuerst dem Schöpfer, der sie erst geschaffen und dann ihnen stets seine Hilfe zu ihrer Vervollkommenung angedeihen läßt, seinen Antheil giebt? — Da ist es ihm, als wenn die Schedina mit ihm wäre, Engel ihn umgäbe, zwar nur in der Idee; aber wenn er der Frömmigkeit beflissen ist und an dem für die Schedina bestimmten Ort sich befindet, so umgeben sie ihn in Wirklichkeit, und er sieht sie — auf einer unterhalb der Prophetie stehenden Stufe — Auge in Auge. So sahen die Vorzüglichsten unter den Weisen des zweiten Tempels (göttliche) Gestalten und hörten das *Vat-Kol*; das ist

ממנו¹ אברי הדבור תראה החינוך מדבר כל מה שהוא שומע והוא אינו יודע באי זה אבר באי זה עצב ובאי זה מחר ראוי לדבר וכן כלי החוה בטעמי הנגון הוא מדמה אותם ומתקנם² ואיננו יודע באי זה דבר כאלו יוצרם ממציאם ומעבירם לו בכל העתים וכצרכו והדבר כן או קרוב לכן מפני שאין ענין הבריאה דומה לענין המלאכה³ כי האומן כשהוא עושה רחים על הדמיון וילך לו יעשו הרחים מה שבעבורו נעשו והבורא יתברך בורא האיברים ונותן להם כוחות וממשיך להם עם הרגעים ואלו היו מעלים על לב הסתלקות השגחתו והנהגתו רגע אחד היה נפסד העולם כולו וכשיהיה החסיד חושב זה בכל תנועותיו איך לא תהיינה תנועותיו כלם כבר נתן בהם חלק הבורא אשר בראם תחלה וממשיך להם כעור⁴ תמיד בהשלמתם והוא לעולם כאלו השכינה עמו והמלאכים מחברים עמו בכח ואם יחוקבסדירות ויהיה במקומות הראויים לשכינה יחברוהו בפעל ויראה אותם עין בעין למטה ממדרגת הנבואה כאשר היו טובי החכמים בבית שני רואים הצורות⁵ ושומעים בת קול⁶

1) ממנו 1. p. pl. „für uns“, oder 3. p. sing.: „für ihn“, den Menschen, oder auch comparativ gegen das Vorhergehende.

2) Das Pron. אותם und das an מתקנם bezieht man am besten auf טעמי הנגון „der Singende“ stellt sich die Töne vor und bildet sie nach“; indeß muß man gestehen, daß zu מדמה besser als zu מתקנם das Objekt טעמי הנגון paßt, und letzteres eher auf ההוא כלי bezogen werden mußte, wenn sich die beiden Pronom. trennen ließen. — Vergl. V, 10.

3) Statt מלאכה haben R. Israel (aber nur im Text; der Comment. hat מלאכה) und Dreher מלאכים, was letzterer durch חושב erklärt; jedenfalls eine seltene Bildung; vergl. indeß מלאכותי (Gegenatz von טובתי) V, 12 Anf.; ferner (daf.) שיעורים מלאכיים.

4) כעור, wofür die jüngere Ausgabe בקרר; Moscato findet in dem כ eine Hindeutung auf die Willensfreiheit des Menschen; die göttliche Leitung ist nur gleichsam helfend und ratfend (הבא לשרר) דבא לשרר; eine Annahme, die unnützig ist, da hier wohl nur von einer Vervollkommenung und Ausbildung der menschlichen Glieder die Rede ist.

5) 3. B. Erscheinungen des Propheten Elias; Visionen, wie Berach. 7a, Hag. 14b u. dgl. Vergl. § 63 und 73.

6) בת קול, אראם, ברה קל, בת קל, מל, בת קל, die bekannte Bezeichnung für die

die Stufe der Frommen, über welcher die der Propheten steht, — so empfängt der Fromme von der Herrlichkeit des göttlichen Wesens, die ihn umgiebt, was dem Diener von dem Herrn zukommt, der ihn geschaffen, ihm Gutes gethan und zum Lohn und zur Strafe ihn überwacht. Daher scheine es dir nicht zu viel, wenn der Fromme vor dem Eintreten in das heimliche Gemach sagt: „Ehre Euch, Geehrte, Heilige, Ehre der Schachina“, und wenn er nach dem Herausreten sein Bekenntniß in dem Segensspruche „der den Menschen in Weisheit geschaffen“ ablegt. Wie hoch steht dieser Segenspruch nach seinem Inhalt, wie bedeutungsvoll sind seine Worte gefaßt, wenn man sie mit richtigem Blicke betrachtet. Er

והיא מדרגת החסידים ולמעלה ממנה
 מדרגת הנביאים ויקבל החסיד מכבוד
 הענין האלהי הנמצא עמו מה שראוי
 לקבל העבד מאדוניו שבראו והטיב
 לו והוא צופהו לגמלו או לעונשו ואל
 יגדל בעיניו¹ מה שאומר החסיד
 קודם הכנסו בבית הכסא התכבדו
 מכובדים קדושים כבוד לשכינה²
 והתודותו אחר יציאתו בברכת אשר
 יצר את האדם בחכמה וכמה גדולה
 הברכה הואת בעיניה וכמה מחוקנות
 מלוחיה למי שהוא מסתכל בהם בעין
 האמת שהקדים תחלה בחכמה וחותם

Himmelsstimme, die in der Hagaba eine bedeutende Rolle spielt und als eine dem religiösen Bewußtsein zuzuschreibende Versinnlichung des prophetischen „Wort Gottes“ zu betrachten ist. Die Bezeichnung „Himmelsstimme“ ist insofern nicht ganz passend, als das Bat-Kol nicht immer vom Himmel herab gehört ward; so von der Spitze eines Berges in Zalmon (Mischna Jeb. 16, 6), aus dem Berge Horeb (Abot 6, 2), in Jabne (i. Berach. 1, 6), aus dem Allerheiligsten (i. Chag. 2, 1 f. Sota 9, 12) u. s. w. — Die Ansicht des Autors über Bat-Kol (vergl. Nachman. Er. 28, 30.) scheint sich zuerst an die Boraita Joma 9b anzuschließen. „Seitdem die letzten Propheten Haggai, Sacharia und Maleachi gestorben, verschwand der heilige Geist aus Israel, aber des Bat-Kol's bedienten sie sich noch“. Wenn übrigens aus den Worten des Autors die Meinung hervorzugehen scheint, daß Bat-Kol nur zu der Zeit des zweiten Tempels gehört worden (vergl. § 65 und 73), so muß man sagen, daß der Gebrauch ihn widerlegt, da nach sehr vielen Stellen im Talmud längst nach der Zerstörung des Tempels Bat-Kol gehört worden. Vergl. Bernhardt in Jung's Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums S. 514 ff. Theol. Studien und Kritiken 1835, 3. Hest. — In der Einleitung zu Pinner's Talmudübersetzung S. 22 ff. findet man eine Menge Stellen über Bat-Kol aus Jonatan b. Uziel (worunter dieser Kritiker auch die jerusalemischen Targumen zum Pentateuch und den Megillot versteht), Sifra, Sifri, Mischna und den beiden Talmuden, sowie die Ansichten einiger späterer Commentatoren (worunter auch die unseres Autors) zusammengestellt.

1) אל יגדל בייך, es komme dir nicht zu groß, d. h. zu anmaßend vor, daß der Fromme sich von Engeln begleitet glaube und daher vor seinem Betreten einer unreinen Stelle sie sich zu entfernen bitte.

2) Berach. 60 b: „Wer sich in das heimliche Gemach begiebt, spricht: החכבד מכובדים קדושים „Ehre euch, ihr Geehrten, Heiligen, Diener des Höchsten, gebt Ehre dem Gott Israels, laßt ab von mir, bis ich hineingegangen, meinen Willen gethan und wieder zu euch komme.“ Abaji sagte: „So sage man nicht; denn vielleicht bleiben sie ganz fort, sondern so: שילטניך, שילטניך, שילטניך, שילטניך „Stützt mich, stützt mich, stützt mich, stützt mich, bis ich hineingegangen, meinen Willen gethan, und herausgekommen bin, denn so ist einmal der Menschen Weise.“ מלמ. פ. תפילה 7, 5 hat eine etwas abweichende Lesart, indem bei ihm die Worte החכבד מכובדים קדושים ganz fehlen; in unserm Text scheint החכבד ausgefallen zu sein. Der Sinn dieses Spruches (der übrigens schon seit mehreren Jahrhunderten „weil uns keine Engel mehr begleiten“ abgeschafft ist. ד. תהי. 3, 1) ist vom Autor richtig angegeben. החכבד hat hier den Sinn: sich als geehrt zeigen, seine Ehre wahren, reseriv zu dem passiv מכובדים. Das sich Entfernen von dem unreinen Ort ist eine Ehre, die der Engel der Shechina erweist, deren Vertreter er ist.

fängt an: „mit Weisheit“ und schließt: „der da heilt alles Fleisch und Wunderbares thut“; eine Belehrung, hindeutend auf die wunderbare Erschaffung von ausschließenden und zurückhaltenden Kräften in den Lebenden Wesen, welche alle in dem Ausdruck „alles Fleisch“ eingeschlossen sind. — So knüpft er seine Gedanken an Gott durch besondere Verrichtungen, die uns theils die Schrift, theils die Ueberlieferung lehrt. Er trägt Tefillin am Haupt, an dem Organ des Denk- und des Erinnerungs-Vermögens, und läßt von da Streifen bis an die Hand reichend, herabsteigen, um sie zu jeder Stunde zu sehen; ebenso Hand-Tefillin am Quell der Kräfte, dem Herzen. So trägt er Zizit, um nicht von seinen Sinnen im Leben verleitet zu werden, wie es heißt „daß ihr

כרופא כל בשר ומפליא לעשות למד על פליאת מה שברא בחיים מהכוח הדוחים והמחזיקים וכלל כל החיים באמרו כל בשר¹ וקושר מצפוני בענין האליהבתחבולות² מהם מצות כתיובת ומם מקובלות והוא נושא התפילין על מקום המחשבה והזכרון מהראש³ ואצל מהם רצועה מגעת אל ידו⁴ כרישיראה אותה עם השעות⁵ ותפילין של יד על מבוע הכחות רוצה לומר הלב⁶ ונושא הציצית כדי שלא יטרידוהו חושיו בעולם וכמו שאמר

1) Auch dieser Spruch findet sich Berach. 60 b und ist bekanntlich noch heute in Gebrauch. Maim. §. Tefilla 7, 5 D. Chaj. 6, 1, an welcher letztern Stelle sich mehrfache Deutungen finden. S. auch Tosaf. Ber. 60 b. — Der Autor hebt namentlich die Beziehung auf die expulsiven und retentiven Kräfte (כחות דחיים ומחזיקים) hervor, die in dem Gegensatz von נקבים Oeffnungen und חללים Höhlungen, geschlossene Räume, ferner in dem Gegensatz von יסתר sich verborgen, so ist die Lesart des Maim., וסתר וסתר וסתר, welche die Talmudausgaben haben, vorzuziehen.

2) Sinn: Der Fromme sucht äußere Zeichen (תחבולות), die ihm zur Erhebung seines Gemüthes (מצוות) zu Gott helfen sollen.

3) Nach der Ansicht des Autors (V, 12) befindet sich das Organ des Gedächtnisses am hinteren, das des Vorstellungsvermögens (יצורי, הצטיירות) am vorderen Theil des Kopfes; letzteres ist hier unter dem allgemeinen Namen משכבה begriffen. Diese beiden Organe werden von den Haupttheilen der Kopfesfillin, dem vorn ביה und dem hinten קשר, bekleidet.

4) Der Autor scheint die auf die Länge der Riemen bezügliche Stelle Men. 35 b שיעוריה וכו' mit Tosaf. daselbst auf die Kopfesfillin zu beziehen. Vgl. die sehr verschiedenen Meinungen darüber Maim. §. Tefill. 3, 12. Zur D. Ch. 27.

5) jede Stunde, wie oben (S. 209) עם הרגעים, jeden Augenblick. Man erinnere sich hierbei, daß in früherer Zeit die Tefillin den ganzen Tag getragen wurden. — Statt עם השעות hat Var.: לזכור תורת ה' תמיד בכל רגע ועונה.

6) Gemäß der talmudischen Vorschrift שמה הלב כנגד שימה שחרה לבבכם שחרה אלה על דברי אלה על לבבכם שחרה שימה כנגד הלב Men. 37 b wird das Bindeband der Handesfillin an die innere Fläche des Armes gelegt, so daß, wenn der Arm herabgelassen wird, das Bindeband sich gerade dem Herzen gegenüber befindet. Maim. §. Tef. 7, 2. D. Chaj. 27, 1. Das Herz heißt hier der Quell, Ausgangspunkt aller Organe, wie oben II, 26 S. 137 ff. und Chob. ha-Lev. 2, 5 f. 63 a; משכן החום הטבעי ומבוע החיים. Eine deutliche Benutzung der hiesigen Stelle verräth Jaf. Abendana Ketet Schicha zu Erob. 13: „Der Grund dieses Gebotes (Tefillin) ist, daß wir die Schrift von dem Auszug aus Aegypten auf den Arm und den Kopf legen, bezüglich auf Herz und Gehirn als den Wohnsitz des Denkvermögens — auch schreiben wir jene beiden Abschnitte (aus Deut.) zum Stirnzeichen, weil darin die Lehre von der Einheit Gottes, die Erinnerung an alle seine Gebote, an Lohn und Strafe und alle Glaubensprincipien enthalten ist.“ Vergl. D. Chaj. 25, 5. Uebrigens ist der hier angegebene Sinn der Gebote Tefillin und Zizit zu deutlich in der heiligen Schrift ausgesprochen, als daß sich eine wesentliche Abweichung in den Ansichten der späteren Autoren darüber finden könnte.

nicht nachgehet eurem Herzen und euren Augen.“ (Num. 15, 39). Was in den Tefillin geschrieben steht, das bezieht sich auf Einheit, Lohn und Strafe, Andenken an den Auszug aus Aegypten, weil dies ein unwiderleglicher Beweis dafür ist, daß Gott mit den Geschöpfen in Verbindung steht, eine Vorsehung über sie äußere und ihre Handlungen kenne. — Dann geht er alle seine Sinne durch, um durch sie Gott seinen Antheil darzubringen. So lehrt uns die Uebersetzung, daß die mindeste Anzahl von Lobpreisungen, zu denen der Mensch täglich verpflichtet ist, hundert beträgt, nicht weniger. Dazu gehören zuerst die allbekannten (Segenssprüche), dann sucht man die Zahl durch Gerüche, Speisen, Gehörtes und Gesehenes, worüber man den Segen spricht, zu vervollständigen; je mehr man hinzuthut, desto mehr wird die Annäherung an Gott vergrößert, wie David sagt: „Mein Mund zählt deine Gerechtigkeit, jeden Tag deine Hilfe, wenn ich sie auch nicht auszuzählen weiß“ (Ps. 79, 15), d. h. deinen Ruhm umfaßt jene Zahl nicht, aber ich nehme sie auf mich alle Tage und bleibe nie davon zurück. Durch dergleichen Vorschriften muß ohne Zweifel Liebe und Ehrfurcht in das Gemüth einziehen. Dabei sind sie nach gesetzlichem Maße abgewogen, damit nicht die Freude an Sabbaten und Festtagen das veranlasse, was aus Spiel, Lust und Müßiggang hervorgeht, und zur Verabsäumung der Gebete zur gehörigen Zeit führe; daß die Furcht sich nicht zu einem Grade steigere,

ולא תחורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם והכתובת בפילין היחוד והגמול והעונש וזכר יציאת מצרים מפני שהיא טענה שאין בו מדרגה כי להענין האלהי התחברות בברואים והשגחה עליהם ויריעה במעשיהם¹ אחר כן מתגלגל בכל חושיו לחת חלק האלהים בהם וכבר קבלנו כי המעט שבשעורים אשר יצא האדם בהם ידי חובתו מהתושבחות הם מאה ברכות לא פחות² מהם המפורסמות³ ואחר כן ישתדל להשלים בריחנים ומאכלים ושמועות ומראות יברך עליהם וכל אשר יוסף יהיה תוספת מקרבה אל האלהים וכמו שאמר דוד פי יספר צדקתך כל היום חשועתך כי לא ידעתי ספורות רוצה לומר כי שבתך לא יכללו המנין אבל אקבלנו עלי כל ימי ולא אמנע ממנו חמיד והאהבה והיראה מאין ספק נכנסות בנפש עם אלה הענינים ומשעורים בשעור חוריי⁴ כדי שלא חביא השטחה בשבתות וימים טובים אל מה שמביא השחוק והתאוה והבטלה ולהמנע מהתפללות בעתם כראוי ושלא תוציא היראה אל גבול שמיאש

1) Vergl. oben II, 50. S. 152.

2) Boraitha Menach. 43 b: R. Meir pflegte zu sagen: „Man ist verpflichtet, täglich hundert Segenssprüche zu sprechen; denn es heißt: Und nun Israel was (hundert = מאה) verlangt der Ewige dein Gott von dir? (Deut. 10, 12); R. Chija, Sohn des R. Abja setzt hinzu: An Sabbaten und Festtagen, wo der (ordentlichen) Segenssprüche nicht so viel sind (weil die Tefilla statt aus 19 nur aus 7—9 Sprüchen besteht) ergänzt man die Zahl durch Gewürze und Früchte.“

3) ברכות „offizielle“ sind die in der täglichen Gebetordnung enthaltenen ברכות. Bekanntlich werden nicht bloß über den Genuß von Speisen und Getränken, sondern auch über Wohlgerüche, gute und böse Nachrichten, großartige Erscheinungen u. s. w. Segenssprüche gesprochen. Mishn. Ber. 9, 1 ff. — Die Berechnung der hundert täglichen Segenssprüche s. Maim. S. Tefilla 7, 14. D. Eja. 46, 3 und die Comment. Eine andere Berechnung bei R. Israel. Auffallend ist es, daß dieser Commentator dem obigen השלים die Bedeutung beilegen will, die השלים Jos. 10, 1 hat, nämlich „Frieden schließen.“

4) Das Folgende ist eine weitere Ausführung der schon oben § 7 berührten Ideen über die Nothwendigkeit der göttlichen Belehrung selbst für die Vernunft- und Moralgeseze; starke Parallelen bietet II, 50.

auf dem man an Vergebung und Verzeihung verzweifelt, in fortwährender Sorge lebt, die Gebote Gottes wegen der Freude über seine Wohlthaten, als: „Du sollst dich freuen über alles Gute, das dir der Ewige, dein Gott gegeben“ (Deut. 26, 11), übertritt, den Dank für die Güte Gottes vermindert — denn Dank ist die Folge der Freude — und zu denen gehört, von welchen es heißt: „Weil du nicht gebienst hast dem Ewigen, deinem Gott, mit Freude und gutem Herzen — so sollst du dienen deinen Feinden“ (Deut. 28, 47. 48); daß der Eifer in Erfüllung des: „Zur Rede stelle deinen Nächsten“ (Lev. 19, 16) und in Vertreibung der Wissenschaften ihn nicht dem Zorn und der Rachsucht in die Hände liefere und ihn an Läuterung der Seele und in den Zeiten des Gebets störe. Er bringe sich das gerechte Gericht Gottes zum ruhigen Bewußtsein, das ihm Schild und Schutzwehr gegen die in der Welt vorkommenden Zufälle und Leiden sein wird. So bringe er sich zum Bewußtsein den, welcher die Thiere geschaffen, ernährt und mit seiner Weisheit leitet, und daß unsere Einsicht nicht das Specielle, sondern nur das Generelle auffassen kann, indem wir die Vollkommenheit ihrer Bildung wahrnehmen, und welche Wunder in ihnen enthalten sind, die auf die Absicht eines Weisen, mit Absicht Handelnden, Wissenden, Allmächtigen schließen lassen; Groß wie Klein hat er mit den erforderlichen inneren und äußeren Sinnen, Trieben und Gliedern versehen, die Organe den Trieben völlig entsprechend eingerichtet, den Sinnen Raubsucht und Werkzeuge des Einhauens und Zerreißens, dem Fassen und dem Reiz Werkzeuge des Fliehens und Schüchternheit ge-

מחטילה והסליחה וישאר דואג כל ימיו ויעבור כל מה שצוה הבורא מהשמחה במה שחננו כמו שאמר ושמחה בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלהיך וימעט שבחו על טובת האלהים כי השבח הולך אחרי השמחה ויהיה כמו שאמר בו תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב ועבדת את אויבך וגו' ושלא חוציאנו הקנאה בהוכח חוכיה את עמיתך ובדברי החכמות לירי הכעס והנטייה תטרד נפשו מהודכנות ובעתות¹ התפלות וישוב בלבו צדוק הדין ישוב שיהיה לו למגן ולמסתור מהפנעים והצרות ההוות בעולם כשיחישב בנפשו² בורא החיים ומטריפם ומנהיגם בחכמתו ושאיך הדעות משיגות פרטיה אבל משיגות כלליה במה שהם רואות מחקן הבריאה בהם ומה שכלל מהפליאות המורות על כונת חכם וחפץ יודע ויכול³ כאשר שם לקטן וגדול מהם מה שהוא צריך לו מההושים נסתרים ונראים ורוחות ואיברים ושם הכלים מפקים⁴ ראויים לרוחות ושם לצבועים מרת הגבורה וכלי הדריסה והטרף ושם לארנבת ולאליל כלי הבריחה ומרת המורד⁵

1) Statt des späteren Ausganges nach Vorgang einer von Moscato vorgeschlagenen Lesart נבחות בעתות, und so übersetzen auch Buxtorf und Abendana. Demnach wäre Inf. des Gtphael von ובה statt des Verbale von וכן, welches letztere passender ist. Die Weglassung des ו an ובעתות ist aber auch nicht nothwendig, da das Sichläutern nicht blos zur Zeit des Gebetes geschehen soll. Statt des bald darauf folgenden וכן (wie Fano, Ven. I) oder ויב (wie Buxtorf) ist mit Moscato, R. Israel und Brecher ויב zu lesen, wie aus dem dazu gehörigen Verbale ויב hervorgeht. Ueber die Construction vergl. oben S. 78, Anmerk. 1.

2) Var. steht zu: קד.

3) Vergl. unten V, 18.

4) מפקים wörtlich entleerend, dann in bildlicher Bedeutung erlebigend, angemessen, wie oben I, 2 מפקים לשאיה; unten § 22 und 73; mit Unrecht nimmt es hier Moscato in der wörtlichen Bedeutung „entleerende Organe“, da es doch המפקים heißen müßte; auch sieht man nicht ein, warum gerade die expulsiven (רחים) Organe hier hervorgehoben werden sollen.

5) Vergl. unter V, 10 gegen Ende: „So sind alle Theile der Welt gelammt und gezählt vor dem Schöpfer, ohne Zuviel noch Zuwenig; richtig war es, daß die Lebensäußerungen verschieden von einander sind; richtig ferner, daß die Organe jeder Lebensäußerung ihr angemessen sind, dem

geben. Wer da nachdenkt über die Bildung der Glieder, ihren Nutzen, ihr Verhältniß zu den Trieben, wird darin eine solche Richtigkeit und geschickte Anordnung finden, daß ihm kein Zweifel über die Gerechtigkeit Gottes bleiben kann. Wenn nun auch eine spitzfindige Anschauung ihm das Unrecht darin zeigen will, daß der Hase der Hyäne, die Fliege der Spinne zur Speise dient, so giebt ihm der Verstand Antwort und schilt ihn: Wie kann ich dem Weisen ein Unrecht zuerkennen, dessen Gerechtigkeit mir bewahrt worden, und der des Unrechts gar nicht bedarf? Wäre das Fangen des Hasen durch die Hyäne oder der Fliege durch die Spinne Zufall, so hätte ich mich auch auf den Zufall berufen. Wenn ich aber einsehe, daß es jener leitende, gerechte Weise ist, der dem Löwen Werkzeuge des Fangens gegeben, Muth, Stärke, Zähne, Klauen, der der Spinne List zu Vortehrungen gegeben, daß sie mit ihrem Gewebe sich umkleidet, ohne es gelernt zu haben, und Netze für die Fliege webt; der ihr zu dieser Arbeit angemessene Werkzeuge gegeben, und ihr die Fliege zur Speise und zur Nahrung bestimmt, wie er viele Fische des Meeres anderen Fischen bestimmt hat, muß ich nicht von einem Solchen sagen, er besitze eine Weisheit, die ich nicht fasse, und muß ich nicht den als gerecht preisen, der genannt wird „ein Fels,

ומי שמחשב בכריאה האיברים וחועלוותיהם וערכם מן הרוחות יראה בזה מהסדר¹ והסדור החכמי מה שלא ישאר בלבו ספק בצדק הבורא ואם יבא שנון המחשבה להראות² לו העול³ על הארנבת באשר היא מאכל לצבועים והזכוב לעכביש ישיב עליו השכל ויגער בו לומר איך איחס העול אל חכם שנחבר לו צדקו ושאנינו צריך אל העול ואלו היה צידה הצבועים לארנבת וצידה העכביש לזכוב במקרה⁴ הייתי אומר בטענת המקרה אך אני רואה החכם ההוא המנהיג הצדיק הוא אשר שם כלי הציד לאריה מהגבורה ויכלה ושנים וצפרנים ושם לעכביש נוכר⁵ לחכולה ושם לו האריגה לבוש מבלי למידה יארוג השבכים לזכוב ושם לו כלים ראויים למלאכה הואת וזמן לו הזכוב למחיה ולמוון כאשר זמן הרבה מדגי הים לדגים אחרים האומר על זה שיהיה אלא חכמה שאנינו משיגה ואצדיק מי שנקרא הצור חמים פעלו⁶ ומי שנחיישב על נפשו

Löwen bei seiner Stärke Organe des Reißens, als Zähne und Krallen, dem Netze bei seiner Zäghaftigkeit Organe des Laufens gegeben wurden.“ — Ejob. ha-Leb 4, 4 (f. 136 b): „So liegt in der Natur einer jeglichen Thiergattung eine Neigung und Begierde nach gewissen Thieren und Pflanzen, die von Natur bestimmt sind, zu ihrer Ernährung zu dienen, und die Beschaffenheit ihres Körpers und ihrer Glieder ist für jene zur Nahrung eingerichtet, z. B. ein langer Schnabel und lange Schenkel für den Vogel, der Fische fängt; Zähne und starke Krallen für den Löwen, Hörner für den Ochsen und den Widder u. s. w.“ — Vergl. auch die Fragen R. Sera's Sabb. 77 b.

1) Var. מהצדק.

2) Statt ארנבת haben Moscato, R. Israel und Brecher חרמאת, unstreitig aber ist ארנבת richtiger; denn abgesehen von der abnormen Form (R. Israel = חררי לבו), wird auch der Zusammenhang unterbrochen.

3) Vergl. unten § 43. V, 20 erste הקדמה.

4) D. h. wenn ich nicht der Bildung der Spinne und der Hyäne ansähe, daß sie bestimmt sind, sich von andern Thieren zu ernähren, so hätte ich sagen können, es sei die Tödtung der Fliege, resp. des Hasen, Zufall....

5) נוכר gedacht, bestimmt, berufen; statt לעכביש (ל) das späthebr. Zeichen des Accusativ hat Moscato והעכביש; derselbe führt statt נוכר eine Lesart משיגה an, welche R. Israel und Brecher aufgenommen haben.

6) Vergl. Maim. More III, 13.

vollkommen seine Handlungen" (Deut. 32, 4)? Wer sich das zum vollkommenen Bewußtsein gebracht hat, der wird sich so befinden, wie man von Nachum Nachgut erzählt, der zu Allem, was ihn traf, sagte: „Auch gut“; der wird stets angenehm leben, und die Leiden werden ihm leicht vorkommen; ja, er wird sich vielleicht derselben freuen, wenn er sich einer Schuld bewußt ist, wie einer, der seine Schuld abträgt und sich der ihm gewordenen Erleichterung freut, und froh dem aufbewahrten Lohn und Vergelt entgegensehen; er wird sich freuen, daß er den Menschen Geduld und Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes lehrt; er wird sich seines guten Namens und Rufes freuen. So bei Leiden, die bloß ihn betreffen. Ähnlich verfährt er aber auch bei allgemeinen Leiden. Und wenn verwirrende Urtheile seinem Herzen die Länge der Verbannung, die Zerstreuung des Volkes, das Elend und die geringe Zahl, zu der es herabgesunken, vorführen, so wird er sich zuvörderst durch die Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes trösten, wie ich gesagt; dann durch das Abrechnen seiner Sünden, durch den für die künftige Welt aufbewahrten Lohn und die Verbindung mit dem göttlichen Geiste schon in dieser Welt. Und wenn ihm der böse Trieb diesen Trost nehmen will, indem er sagt: „Werden wohl diese Gebeine noch leben?“ (Ezech. 37, 3) weil wir so sehr herabgesunken und unser Andenken vergessen ist, wie es auch heißt: „Unsere Gebeine sind vertrocknet und unsere Hoffnung verloren, wir sind abgeschnitten“ (Ezech. 37, 11), so denkt er an den Auszug aus Aegypten, und an das, was in „Wie

וה יהיה כמו שאומרים על נחום איש גם וו¹ כל אשר תמצאנה צרה אומר גם וזלטובה ויחיה חיים עריבים תמיד וחלל עליו הצרות אבל אפשר שישמח בהם כשירגיש לעון שיש עליו כמי שיפרע חובו² והוא שמח במה שהקל מעליו ממנו וישמח לשכר ולגמול הצפון לו וישמח במה שהוא מלמד לבני אדם מהסבל והצדקה דין הכורא וישמח במה שיש עליו כזה מהשם הטוב והתפארת וה בצרות המיוחדות בו וכן יעשה בצרות הכוללות כשיעבירו בלכולי המחשב על לבו אורך הגלות ופזור האומה ומה שהגיע אליה מהדלות והמיעוט יתנחם תחלה בצדוק הדין כאשר אמרתי ואחר כן בנכחי עונותיו ובשכר הצפון לעולם הבא ובהרבך כענין האלהי בעולם הזה ואם ייאשנו שטנו מזה באמרו התחינה העצמות האלה לגדל מה שנכחדנו מגוי ונשכח זכרנו וכמה שנאמר יכשה עצמותינו ואברה הקויתנו נגורנו לנו יחשוב ביציאת מצרים ובכל מה שנאמר

1) Von der fast wunderbaren Gottergebenheit dieses Nachum und den Wundern, die ihm widerfuhrn s. Taan. 21a, Sanh. 108b. Nach Chag. 12a war er Lehrer des R. Akiba. Der Name „איש גם“ wird in den beiden erstgenannten Stellen eben durch seine Gewohnheit bei jedem Unglück, das ihn traf, zu sagen „ליבבה גם“ erklärt. (Ähnliches von R. Akiba wird Berach. 60b erzählt). Nach Andern bezeichnet גם die Stadt, woher er war (בבדן im Stamme Jephuda 2 Ebr. 28, 18), und so wäre er zur Unterscheidung von Nachum dem libellarius (Mishna Pea 2, 6) und Nachum dem Weber (Mishna Sabb. 2, 1. Raf. 5, 4. Baba Batra 5, 2. Ketub. 105a Aboba sara 7b) genannt worden. — Uebrigens fehlen bei R. Israël und Brecher die Worte „כל אשר תמצאנה צרה אומר גם“. Vergl. Kap. R. Nissim Anm. 17 und 32.

2) Ähnlich Berach. 7b: „Ein Lobgesang Davids (als er floh vor Absalom, seinem Sohn, Ps. 3, 1)“! ein Klagegesang müßte es heißen! — R. Simon b. Abischalom sagte: Das gleicht einem Menschen, der einen Schuldschein ausgestellt; so lange er ihn nicht eingelöst, ist er traurig; hat er ihn eingelöst, so ist er freudig. So auch David. Als Gott zu ihm sagte: Ich erhebe gegen Dich Böses aus Deinem Hause (2 Sam. 12, 11), war er betrübt und sagte: vielleicht ein Sklave oder Vasall, der meiner nicht schonen wird; als er aber sah, daß es Absalom sei, freute er sich, daher: Lobgesang Davids.“

viel sind der Wohlthaten Gottes gegen uns“ gesagt ist. Es komme dir auch nicht unwahrscheinlich vor, daß wir unsern frühern Zustand erlangen können, wenn auch Einer nur von uns übrig bleiben sollte, denn so heist es: „Fürchte dich nicht, Wurm Jacob“ (Jes. 41, 14); denn was ist vom Menschen übrig, wenn er zum Wurm im Grabe geworden?

12. Rufari. Auf diese Weise lebt er in der Verbannung ein angenehmes Leben, und es wächst die Frucht seines Glaubens in dieser und in jener Welt; wer hingegen die Verbannung mit Widerwillen erträgt, der bringt sich leicht um seine Welt und um seine Zukunft.

13. Meister. Was sein Vergnügen noch vergrößert, ist, daß er über Alles, was er von der Welt genießt, und was ihn von derselben trifft, einen Segen spricht.

14. Rufari. Wie so? Diese Segenssprüche sind ja eine Mühe mehr?

בכמה מעלות טובות למקום עלינו¹ ולא יהיה רחוק בעיניו איך נשוב לקדמותינו אפי' אם לא ישאר ממנו אלא אחד וכמו שאמר אל תיראי חולעת יעקב כי מה הוא הנשאר מן האדם כששב חולעת בקברו:

י"ב אמר הכוזרי כמו זה יהיה בגלות חיים ערבים ויפירה² פרי תורתו בעולם הזה ובעולם הבא ומי שהוא סובל הגלות מתקצף כמעט שהוא מפסיד עולמו ואחריתו³:

י"ג אמר החבר וממה שיוסיף לו עריבות על עריבות שיברך חמיד⁴ על כל מה שהוא מוצא מן העולם ומה שמצאו ממנו:

י"ד אמר הכוזרי ואיך הוא זה והברכות טורה יותר:

1) Anfangswort eines Stüdes aus der Pesach = Hagada, in welchem die vorzüglichsten Wohlthaten Gottes gegen Israel aufgezählt werden.

2) Man kann יפירה entweder als Kal (יִפְרָה) auffassen, wonach פרי das Subject, oder als Hif. (יִפְרֶה), in welchem Falle das auch in ייה latende חסיד Subject ist; so Abentana: produzira. Keinenfalls aber kann תורה das Subject sein, wie bei Buxtorf: et uberes producet Lex ejus fructus. — Statt ויפירה hat Caspe: ויארה.

3) Unter dieser „seiner Welt“ ist das diesseitige Leben, und unter אחריתו das jenseitige zu verstehen.

4) Der Autor geht mit dieser Wendung auf die schon oben vorbereitete Besprechung der ברכות, Segens- oder Danksprüche über, welche einen großen und wichtigen Theil der jüdischen Gebetsordnung einnehmen. Er findet die Mühe, welche das Sprechen der Beracha verursacht, reichlich dadurch ersetzt, daß, da nur im Bewußtsein des Genusses der eigentliche höhere Genuß liege, die Beracha dazu diene, den Genuß dem Menschen zum Bewußtsein zu bringen; eine Absicht, die auch im Talmud ausgesprochen ist. Baba Kamma 91 b wird der Raub einer Beracha mit 10 Goldstücken gebüßt, vergl. daselbst Tosaf. ומייכו und Chol. 87 a. — Moscato citirt Parallelen aus Ibn-Sina's Metaphysik 8, 7: „Es giebt zweierlei Ursachen des Vergnügens; erstens das Ankommen des Angenehmen, das sich dem Menschen verbindet und sich ihm anschließt, wie z. B. ein angenehmer Ton für das Ohr, ein angenehmes Licht für das Auge, das Süße für den Gaumen; zweitens das Sichbewußtwerden und Empfinden des Genusses in der Seele des Fühlenden; denn wenn er z. B. schläfe, so würde er, wenn ihn auch etwas Angenehmes trifft, keinen Genuß haben, da das Bewußtsein des Genusses fehlt“ und Ibn-Roschd's Metaphysik 12, 39: „der Grund des Vergnügens ist die Wahrnehmung des Wesens desselben, und so umgekehrt ist das Bewußtsein von dem Unangenehmen, das ein lebendes Wesen trifft, Ursache zu Kummer und Schmerz. Aus allem diesen geht hervor, daß die Stufen des Vergnügens durch die Stufe des Guten und Angenehmen in dem Wahrgenommenen, der Vollkommenheit seiner Verbindung mit Wahrnehmenden und die Stufe seines Bewußtseins und Wissens von dem Wahrgenommenen bebingt sind, und daher sagt Ibn-Sina in dem erwähnten Buche, daß der Gebildetste und am feinsten Fühlende auch den höchsten Genuß habe.“

15. Meister. Ist nicht der vollkommene Mensch geeigneter, von dem Bewußtsein des Vergnügens im Essen und Trinken zu sprechen, als das Kind und das Thier, wie wieder das Thier für das Vergnügen geeigneter ist, als die Pflanze, wiewohl die Pflanze sich fortwährend ernährt?

16. Rusari. Gewiß, weil das Bewußtsein und das Wahrnehmen des Genusses denselben steigert. Wenn man einem Trunkenen während seines Rausches Alles, was er nur an Speise und Trank wünscht, brächte, wenn er Gefänge hörte, mit seinen Freunden zusammen wäre, seine Geliebte ihn umarmte, und ihm alles dies, nachdem er von seinem Rausche erwacht, erzählt würde, so würde er sich betrüben, und Alles für verloren achten, nicht für gewonnen, weil ihm diese Genüsse nicht in einem Zustande wurden, da er sie wahrnehmen und sich daran ergötzen konnte.

17. Meister. Die Erwartung des Genusses, das Sichbewußtwerden desselben und das Denken an ihn, so lange man ihn entbehrt, verdoppelt den Genuß. Das ist eben ein Nutzen der Segensprüche für den, welcher gewohnt ist, sie mit Andacht und Sinn zu verrichten; denn sie führen der Seele das Bild des Genusses vor und leiten zum Dank gegen den Geber; man war gleichsam schon auf die Entbehrung gefaßt, und empfindet also jetzt desto größere

ט"ו אמר החבר הלא האדם השלם יותר ראוי שיספר¹ בהרגשת ההנאה במה שיאכל וישחה מהחנינוק והברמה כאשר הברמה יותר ראויה להנאה מהצמח אף על פי שהצמח נוון תמיד²:

ט"ו אמר הכוזרי כן הוא ליתרון החוש וההרגש בהנאה כי אם היו מביאים אל השכור כל אשר יחאזה והוא בענין שכרוחו ממאכל ומשחה וישמע הנגונים ויתחבר עסמה שיאהב ותחבקו אהובתו ויסופר לו כל זה כשירפא משכרוחו היה רואג על זה ויחשוב הכל הפסד ולא ריוח מפני שלא באו לידו ההנאות ההם והוא בענין שירגיש וינעם בהם:

י"ו אמר החבר ההודומנות³ להנאה והרגשתה ושיחשב בהעדרה קודם לכן כופל ההנאה וזה מתועלת הברכות למי שהוא רגיל בהם ככונה והכנה מפני שהם מצייירתו מן⁴ ההנאה בנפש והשבח עליה למי שחננה וכבר היה מוטרף להעדרה ואז תגדל השמחה בה כמו שאתה אומר שהחינו

1) Moscato findet einen Anstoß in der Lesart שרספר, weil, wenn man sage, der Mensch könne mehr von dem Bewußtsein des Genusses sprechen, als das Thier, hiermit gesagt sei, daß das Thier auch davon sprechen könne, er will daher שיספר gelesen wissen: „man könne eher von dem Menschen ein Bewußtsein des Genusses prädiciren, als vom Thiere.“ Inbess ist dies Bedenken überflüssig. Von dem, der etwas hat, kann in Bezug auf den, der gar nichts hat, immer gesagt werden, er habe mehr als dieser (wenn überhaupt das „Sprechen“ hier strikt zu nehmen wäre), wie ja das Verhältniß zwischen Thier und Pflanze, das bald darauf berührt wird, ein ähnliches ist. — Statt השלם liest Var. הגמור.

2) Die Pflanze zieht fortwährend Nahrungsmittel an, das Thier nur von Zeit zu Zeit; aber nur das Thier genießt, weil es empfindet. — Der Ausdruck חמיר ist in ינין חמיר mannigfach mißverstanden worden. Buxtorf: etiamsi Planta quoque (?) perpetuo nutriatur. Abendana: con ser que siempre se sustenta de la planta (obgleich es — das Thier — sich beständig von der Pflanze ernährt). — R. Israel: מקבל מזונותיו מן המצר חמיר.

3) Der Autor faßt hier zuerst das § 13—16 Gesagte zusammen, und kommt dann auf die Besprechung der Segensprüche, die in der täglichen Gebetordnung enthalten sind, als die das Sch'ma begleitenden Segensprüche (ברכות ק"ש) und des Gebetes der Nachtzehn oder der vorzugsweise so genannten Tefilla.

4) Statt מן haben die ältesten Ausgaben בין, was aber wenig paßt.

Freude. So wenn du sagst: — — — „der uns am Leben erhalten und hat leben lassen;“ du warst schon auf den Tod gefaßt, und dankst, daß er dich hat leben lassen, indem du es jetzt als einen Gewinn betrachtest. Krankheit und Tod verlieren von ihren Schrecken, wenn sie dir nahen, weil du schon bei dir gerechnet und gefunden, daß du mit Gott noch gewonnen hast; während du nach deiner Natur — denn du bist Staub — eigentlich dies entbehren solltest, hat er dir Leben und Genüsse zukommen lassen, und dafür dankst du, betest ihn an und sprichst: „Gott hat gegeben, Gott hat genommen; der Name Gottes sei gelobt“ (Hiob 1, 21). So genießest du froh alle deine Lebetege. Wer nicht diese Weise befolgt, dessen Genuß ist nicht für einen menschlichen, sondern für einen thierischen zu halten, weil er ohne Bewußtsein stattfindet, wie wir dies bei dem Verauschten erklärt haben. — So bringt sich der Fromme den Inhalt eines jeden Segenspruches zum Bewußtsein, und faßt den Sinn desselben und was mit ihm zusammenhängt, auf. Bei „der die Lichte geschaffen“ denkt er sich die Anordnung der höhern Welt, die Größe jedes Einzelnen, die Größe ihres Nutzens, und daß sie doch neben ihrem Schöpfer wie der kleinste Wurm erscheinen, wenn sie auch an sich, wegen des großen Nutzens für uns, groß sind. Ein Beweis dafür, daß sie sich zu ihrem Schöpfer so verhalten, wie ich gesagt, liegt darin, daß seine Weisheit und Vorsehung in Bildung der Ameise und der Biene nicht geringer ist, als seine Weisheit und Vorsehung in Betreff der Sonne und ihrer Sphäre. Nur sind die Zeichen dieser Weisheit und Vorsehung bei der Ameise und Biene ihrer Kleinheit wegen zarter und schwerer zu erforschen. Das bedenkt er, damit ihm nicht die Himmelslichter zu groß erscheinen, und der böse Trieb ihn durch gewisse Ansichten der

וקיימנו¹ וכבר היית מוסיף למות ותודה על שהחייך ותראה זה ריוח ויקל בעיניך החולי והמות כאשר יבא מפני שכבר חשבת עם נפשך וראית שרוחת עם בוראך שאתה ראוי להעדר ממך כל טוב בטבעך כי עפר אתה והטיב לך בחיים וההנאות ותודה על כן ובעת שיסירם ממך תודה ותעבוד ותאמר ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מברך ותהיה נהנה כל ימך ומי שאינו אוהו הדרך הזה אל תחשוב כי הנאתו הנאה אנושית אך הנאה בהמית איננה מבינה כאשר אמרנו בשכורוכן יעלה החסיד אל לבו ענין כל ברכה ויבין הכונה ממנה ומה שהוא נתלה בה הנה יצייר ביוצר המאורות² סדר עולם העליון וגודל האישים ההם וגודל תועלתם ושהם אצל בוראם כקטן שברמשים ואם הם גדולים בעצמם לגודל תועלתו³ בהם והראיה שהם אצל בוראם כאשר אמרת שחכמתו והנהגתו ביצירת הנמלה והדבורה⁴ איננה מקצרת מחכמתו והנהגתו לשמש וגלגלה⁵ אך סימני החכמה וההשגחה יותר דקה ונפלאה בנמלה ובדבורה⁶ עם קטנותם יחשוב בזה כדי שלא יגדלו בעיניו המאורות ויסיתוהו השטן בקצת דעות אנשי הרוחניות ויעלה בלבו שהם מועילים

1) Bekanntes Spruch, der bei dem Erleben eines bedeutenden Ereignisses gesprochen wird D. Chaj. 225.

2) Schluß des ersten, längeren, das Schema einleitenden Segenspruches, beginnend mit שחך יוצר אור ובורא חשך Berach. 11b. Ueber jüngere Zusätze darin s. Junz. GB. S. 369 und 370. — Dieser Spruch soll, — nach dem Autor — dem Andächtigen vorzüglich das richtige Verhältnis zwischen Gott und den großen leuchtenden Weltkörpern ins Bewußtsein rufen, indem diese nicht weniger Schöpfungen Gottes seien, als das kleinste Insect, und ihre Thätigkeit keine selbstständige, sondern eine von Gott bestimmte und von ihm abhängige sei.

3) Statt dieser drei Worte hat Var. בעיני לגודל התועלת.

4) Var. setzt zu: והכלים.

5) Vergl. I, 68. IV, 25. V, 20 dritte הקדמה. Statt מחכמתו hätte man eher erwartet מחכמתו, wie es in der Thot V, 20 heißt.

6) Var. setzt zu: לשם שהנהגה מהכחות והכלים.

Geisteranbeter verleite und ihn glauben mache, daß sie durch sich selbst nützen und schaden, während dies doch nicht der Fall ist und sie nur vermöge ihrer Eigenschaften wirken, gleich Luft, Feuer; gleich dem, wo es heißt: „Wenn ich seh' die Sonne, wie sie glänzt — — und im Stillen mein Herz abwich“ (Hiob 31, 26. 27). — So bringt er sich bei „Ewige Liebe“ zum Bewußtsein den Zusammenhang des göttlichen Geistes mit der zu dessen Aufnahme geeigneten Gemeinde, gleichwie das Licht mit einem klaren Spiegel zusammenhängt, und daß die Tora von ihm sei, als die Anfänglichkeit seines Willens, seine Herrschaft auf Erden, wie im Himmel zu zeigen; seine Weisheit habe nicht beschlossen, Engel auf Erden zu schaffen, sondern Menschen aus Samen und Blut, je nach dem Übergewicht von Elementen und dem Vorherrschen von Temperamenten vermöge einer glücklichen oder unglücklichen Constellation, wie im Sefer Jezirah erklärt ist. Und wenn nun ein Einzelner oder eine Gesamtheit sich läutert, so ruht auf ihnen dies göttliche Licht, leitet sie auf wunderbare, furchtbare, den gewöhnlichen Naturlauf überschreitende Weise, und dies heißt dann von ihm: Liebe und Freude. Der göttliche Geist hat aber nächst den Himmelslichtern und Sphären keinen gefunden, der seinem

ומויקים בעצמם ואיננו כן אבל באיכותם כרוח וכאש¹ ויהיה כמו שאמר אם אראה אור כי יהל ויפת בסחר לבי² וכן יתן אל לבו באהבה עולם³ הדבק הענין האלהי בעדה המוכנה לקבולו כהדבק האור במראה הוכה ושהחורה מאצלו התחלת הפען מסנו להראות מלכותו בארץ כהראותה בשמים ולא גורה החכמה שיברא מלאכים בארץ אבל אדם מורע ודם⁴ מתגברים בהם הטבעים ומתנצחים בהם המדות⁵ כפי התחלפות ההצלחה ורוע המול כאשר נתבאר בספר יצירה⁶ וכאשר יוד מהם יחיד או קהל יחול עליו האור האלהי וינהיגנו בנפלאות ובנוראות יוצאות מסדר העולם הטבעי ויקרא זה מסנו אהבה ושמה⁷ ולא מצא הענין האלהי מקבל מסכית לדברו דבק בסדר אשר צוה בו אחרי

1) Vergl. I, 77 Anf.

2) Auch andere Erklärer, z. B. Ibn-Esra haben in diesen Worten Hiobs eine Andeutung des Sabäismus finden wollen. Vergl. Arnheim z. d. St. und oben S. 141 Anm. 2.

3) Aufangsworte des zweiten kürzeren Segensspruches vor dem Sch'ma und zwar beginnt nach unserm Ritus nur die Beracha des Abendgebetes mit diesen Worten, die des Morgengebetes mit רבה רבה, während nach spanischem Ritus beide mit אהבה אהבה anfangen. Diese Differenz findet im Talmud (Berach. 11 b) zwischen Samuel und den Rabbinen statt, indem jener אהבה רבה, diese אהבה עולם mit Berufung auf Jerem. 2, 3 haben. Vergl. Maim. S. Keriat-Sch'ma 1, 6 (und Hag. Maim. dazu) D. E'aj. 60, 1. Der Autor folgt dem spanischen Ritus (er spricht hier vom Morgengebete). — Die Grundidee dieses Spruches ist (vergl. oben II, 50 S. 154): das Verhältniß zwischen Gott und Israel im Allgemeinen und die Offenbarung im Besondern. Entsprechend diesem Sinn will Samuel (Berach. 11 a) diesen Spruch als ein Surrogat der תורה gelten lassen. D. E'aj. 47, 7.

4) Vergl. oben S. 63 Anmerk. 2.

5) Wie schon oben I, 1 (S. 23) gesagt worden, ist die Verschiedenheit der einzelnen Menschen aus der verschiedenen Mischung der Elemente (aus deren Zusammenfügung Alles unter dem Monde besteht) und der Temperamente zu erklären. Unter טבעים sind die Elemente verstanden. Je nachdem diese nach der Oberherrschaft ringen (מתגברים, מתנצחים) wird jedes Individuum zu dem, was es ist; auf diese Zusammenfügung hat die Constellation der Gestirne in dem Augenblick der Geburt (der Empfängniß) Einfluß.

6) Vergl. Sefer Jezira Cap. 4. — Es bedurfte übrigens, wie es scheint, der Autorität des Buches Jezira, um den Autor zu dieser, mit seinem System in keinem notwendigen Zusammenhang stehenden Ansicht zu bestimmen. Vergl. III, 23 und IV, 8. 9.

7) Vergl. oben II, 50 S. 154.

Worte gern gehorcht und den von ihm befohlenen Wandel befolgt hätte, als (einzelne) Fromme unter den Menschen, die von Adam bis Jakob nur Einzelne waren, dann aber ein Volk wurden, auf dem der göttliche Geist ruhte als Liebe, „ihnen zum Gott zu sein“; daß er dann in der Wüste ordnete nach der Ordnung der Sphären, vier Fahnen nach den vier Quadranten der Sphäre, und 12 Stämme nach den zwölf Sternbildern, das Lager der Leviten in der Mitte aller Lager, wie es im Sefer Jezirah heißt: „Der heilige Tempel genau in der Mitte, und er trägt Alle“. Und alles dies sind Aeußerungen seiner Liebe, und diese preist er (im Gebete). Daran schließt er die Annahme der Tora in der Lesung des Sch'ma und in der Zusammenfassung der zur Annahme der Tora verpflichtenden Begebenheiten in „Wahrhaft und fest“; gleichsam als ob er, nachdem er über das Vorhergehende sich klar geworden, und zum Verständnis und Erkenntnis desselben gekommen, sich eine Verpflichtung auflegte, und Zeugen annahm, daß er sie auf sich genommen, wie die Väter vor ihm sie auf sich genommen, und die Kinder bis in späte Ewigkeiten sie auf sich nehmen sollen, wie es heißt: „Für unsere Väter, für uns, für unsere Kinder, für unsere Geschlechter ist dies eine gute, beständige Sache, ein unvergängliches Gesetz“. Hieran reiht er die Bande, welche das Judenthum zusammenhalten; er erkennt an: Gottes Göttlichkeit, Ewigkeit, seine Fürsorge für unsere Vorfahren, daß die Tora von ihm ist, und den Beweis für alles dieses, be-

המאורות והגלגלים¹ אלא חסידיו בני אדם היו יחידים מאדם ועד יעקב ואחר כן שבו קהל וחל עליהם הענין האלהי לאהבה להיות להם לאלהים² וסדרם במדבר כסדר הגלגלים ארבעה דגלים כארבעת רבעי הגלגל ושני עשר שבט כשנים עשר מולות וסחנה הלויים בתוך המחנות כאשר אמר בספריצירה והיכל קדוש מכון באמצע והוא נושא את כלם³ וזה כלו מורה על אהבה ויהיה משבח עליה ויסמך לזה קבולו התורה בקריאת שמע ואחר כך במה שכולל אמת ויציב מהענינים הנוצצים לקבלת התורה כאלו אחר שנחבאר לו כל אשר קדם והבין אותו והכירו אסר על נפשו אסר והעיד עדים שקבלו כאשר קבלוהו האבות לפניו וכן יקבלוהו הבנים עד עולמי עד כמו שהוא אומר על אבותינו עלינו ועל בנינו ועל דורוהינו דבר טוב וקיים חק ולא יעבור ואחר כך מסדר הקשרים אשר בהם ישלמו קשרי היהודים והיא שיורה באלוהותו יחברך ובקדמותו ובהשגחתו על אבותינו ושהתורה מעמו⁴ ובמסופה

1) Man erinnere sich, daß nach dem damaligen Glauben die Sterne und Sphären für besetzte, denkende Wesen gehalten wurden. S. oben S. 94 Anmerk. 2.

2) Vergl. I, 47 (S. 41) 95 (S. 65) ferner S. 75 Anm. 2 und das Gleichniß I, 109.

3) Dieselbe Stelle aus Sefer Jezira von היכל bis באמצע wird auch unter IV, 25 citirt und findet sich mit etwas abweichender Lesart im Sefer Jezira Cap. 4. Der Sinn ist: So wie in einem Quadrat der Mittelpunkt es ist, der die vier Seitenflächen bedingt und sie zu dem macht, was sie sind, so war auch der göttliche Geist, repräsentirt durch das in der Mitte der vier Fahnen lagernde levitische Lager mit dem heiligen Zelte das eigentlich belebende Princip Israels. — Die Anordnung der Lagerung Israels in der Wüste, wie sie Num. Cap. 2 beschrieben wird, hat frühzeitig zu מפתח = allegorischen Auslegungen Anlaß gegeben. Vergl. Pesikta rabbati Cap. 4 (f. 6 b, ed. Breslau) אלה שבטי ישראל י"ב מולות ברקיע בכות כל אלה שבטי ישראל י"ב. Imman Aboab. Rab. Cap. 2 f. 178 d הרגלים מסדר הב"ה וכנגדם מסדר הכ"ה. — Ebenso bei den Karaiten. Mfr. b. Elia zu Gen. 49 (bei Rosgarten libri coronae legis p. 87): כל אלה שבטי ישראל ... למספר ב"י שהם כדמות מערכה העליזנה שנחלקת לשנים: והשנים לארבעה חלקים והחלק יש לו ראש ואמצע וסוף הרי י"ב חלקים ע"ב העמידים י"ב מערכה לקראת מערכה וכו'. Vergl. Denf. zu Deut. 33 (p. 95).

4) Anerkennung Gottes: אמת שאהיה ה' אלהינו; Ewigkeit Gottes: אמת מעולם נקרא שמך; Vorsetzung: אשרי איש שישמע למצותך; Göttlichkeit des Gesetzes: עזרת אבותינו;

siegelt durch den Auszug aus Aegypten; so heißt es: „Wahr, daß du der Ewige, unser Gott, — — wahr, daß dein Name von Ewigkeit her — — Hülfe unseren Vorfahren — — wahr, daß du uns aus Aegypten erlöst, Ewiger unser Gott — —“. Wer alles dies in vollkommenem Sinne vollendet, der ist ein wahrhafter Israelit, und kann mit Recht erwarten, des göttlichen Geistes, der an den Israeliten mit Ausschluß der andern Nationen haftet, theilhaftig zu werden; leicht wird es ihm dann, vor der Schechina zu stehen, er bittet und findet Erhörung. — Er hat nun die Pflicht, die Geißla der Tefilla in möglichstster Eile und Beiferung anzuschließen, wie wir schon erklärt, und stellt sich zur Tefilla auf die Weise, die wir bei den ganz Israel umfassenden Segenssprüchen erwähnt haben. Denn Bitten und Gebete für das, was der Einzelne nur auf sich beschränkt, sind dem freien Willen überlassen, und ist dafür Jedem, der da will, ein fester Platz in „Erhörer des Gebetes“ angewiesen. — Bei dem ersten Segensspruch, genannt „Väter“, bringt er sich zum Bewußtsein die hohe Stufe der Väter, daß der Bund Gottes mit ihnen ewig ist und nie vergeht, wie er auch sagt: „Er bringt einen Erlöser für ihre Kindeskinde“; bei dem zweiten Segensspruch, genannt „Großthaten“, daß Gott fortdauernde Herrschaft über diese Welt äußert, nicht wie die nur auf Erfahrungen sich stützenden Naturforscher glauben; er bringt sich zum Bewußtsein, daß er die Todten beleben wird, wenn es ihm gefallen wird, so unwahrscheinlich auch dies nach dem System der Naturforscher ist; so „läßt er Winde wehen u. s. w., nach seinem Willen „löst er Gebundene“, was ja aus der Geschichte der Israeliten be-

על כל זה והוא החתום ביציאת מצרים כמו שאמר אמת שאתה הוא ה' אלהינו אמת לעולם¹ הוא שמך ועזרת אבותינו ואמת ממצרים גאלחנו ה' אלהינו ומי שהשלים כל אלה בכונה גמורה הוא ישראל אמתי וראוי לו שיקוה להרבך בענין האלהי הדבק בבני ישראל מבלעדי שאר האומות² ויקל עליו לעמוד לפני השכינה וישאל ויבקש והתחייב לסמוך גאולה לחפלה בתכלית ההריצות והזריזות³ כאשר הקדמנו⁴ ויעמוד לחפלה על התנאים אשר קדם בברכות הכוללות כל ישראל כי הבקשה והחפלה במה שמתוודע אינם אלא מן הרשות וכבר קבעו לזה מקום בשומע תפלה כמי שהוא רוצה⁵ ויתן אל לבו מהברכה הראשונה הנקראת אבות מעלת אבות ושברית האלהים קיים להם עד עולם לא ימוש כמו שהוא אומר וטוביא גואל לבני בנייהם ומהברכה השנית הנקראת גבורה כי לאלהים בעולם הזה ממשה מחסרת ואיננו כאשר חושבים הטבעיים אשר נסום⁶ ויתן אל לבו שהוא מחיה המתים בעת שירצה עם רוחק זה מהקשת הטבעיים וכן משיב הרוח וולתו ובחפצו מתיר אסורים וולתו וכבר התבאר זה מעניני

1) Var. מולם.

2) Moscato; R. Israel und Brecher müssen hier ימים einschalten, vergl. oben § 8 und 9.

3) Vergl. Berach. 4b, 9b. wo die Pflicht die Geißla (den dem Sch'ma folgenden Segensspruch גאל ישראל) der Tefilla anzuschließen, aus der Aufeinanderfolge von Ps. 19, 15, 20, 2 gefolgert wird, und zwar besonders im Morgengebete, von dem der Autor auch hier speciell spricht. R. Jona zu Alfasi Berach. Anf.: להשמיע ביום שחק בו ית' הגאולה ובטחוננו על האומות ומהלכותיהם.

4) Bezüglich auf oben § 5.

5) Sämmtliche Bitten in der Tefilla sind im Plural gesagt und auf ganz Israel bezüglich. Für Privatbitten, die Jemand vorzutragen hat, ist die 16. (15.) Bitte שמע תפלה bestimmt; indeß kann man eine Bitte für einen Kranken auch in die 8. und für die Fruchtbarkeit des Jahres in die 9. einschalten; nur die ersten 3 und die letzten 3, welche nicht eigentlich Bitten, sondern Lobpreisungen sind, erhalten keine Einschaltung. Ber. 34a. Maim. §. Tef. 1, 4, 6, 3. D. Chaj. 10, 1. Junz. WB. S. 367, 4.

6) Var. שהוא על הטבעיים אשר נתנם וידמו שאין בו ית' יכולת לשנות הטבעיים אשר נסום שהוא על הטבעיים אשר נסום.

wiesen ist. Nachdem er seinen Glauben an die Väter und an die Großthaten bezeugt, welche in ihm die Vorstellungen von dem Zusammenhange Gottes mit dieser sinnlichen Welt erregen, erkennt er in der „Heiligung“ Gottes, nämlich „du bist heilig —“ an, daß Gott zu erhaben, heilig und groß ist, als daß ihn irgend eine körperliche Bezeichnung treffen, oder ihm anhaften könne. Bei diesem Segensspruche bringt er sich alles das zum Bewußtsein, was die Philosophen von der Heiligkeit und Erhabenheit aussagen, nachdem er in „Väter“ und „Großthaten“ seine Göttlichkeit und sein Königthum anerkannt; denn durch sie ist uns bewahrheitet, daß wir einen Herrscher und Gebieter haben. Ohne sie befänden wir uns in den Zweifel der Philosophen und derer, die an die Ewigkeit der Welt glauben, daher mußte: „Väter“ und „Großthaten“ der Heiligung Gottes vorangehen. Nachdem er hiermit seine Heiligkeit und Erhabenheit ausgesprochen, fängt er an mit den Bitten um die Bedürfnisse des gesammten Israel. Denn ein Gebet, das erhört werden soll, muß von einer Gesamtheit

בני ישראל ואחר שיאמין באבות וגבורות שהם מדמות שהוא יחברך נחלה בעולם הזה הגופני ירוממוהו ויקדישוהו ויגדלוהו שישגורו או יחלה בו דבר מספרי הגופניים בקדושת השם יחברך והיא אתה קדוש¹ ויתן אל לבו סהברכה הואת כל אשר ספרוהו בו הפילוסופים מהקדושה והרוממות אחר שיקים אלהותו ומלכותו באבות וגבורות כי בהם נחברך אצלנו שיש לנו מושל ומצוה ולולי הם היינו מסתפקים² בדברי הפילוסופים עם אנשי הקדמות והתחייב להקדים אבות וגבורות על קדושת השם ולאחר שמקדשו ומרוממו בזה יתחיל בבקשת צרכיו בכלל³ כל ישראל כי החפלה הנענית אינה כי אם לקהל⁴ או לאחר

1) Vergl. unter IV, 3: וקדוש הוא כנוי שהוא נקדש ומרום מהשתוות לו מדה ממדת הברואים ואם יקרא בהם הוא דרך העברה וע"כ שמע ישעיהו קדוש קדוש קדוש עד אין תכלית והטעם שהוא נקדש ומרום משתשיגוהו מאומה ממומאות העם אשר ישכון כבודו ביניהם.

2) מסתפקים, die Ausleger sind über den Sinn, den dieses Wort hier hat, nicht einig. Roscato vergleicht Jes. 2, 6 und scheint alsdann mit dem Passiv von הספיק, also sich begnügen, zu betrachten (שהיה מספיק להם לרוממו כמו שירוממוהו הפילוסופים) wonach auch Buxtorf: acquiesceremus in verbis Philosophorum; unbestimmter Abendana: se entenderia que siguiamos la opinion de los Philosophos, Roscato folgt auch die Brecher'sche Erklärung. R. Israel nimmt aber (mit uns) מסתפק von ספק zweifeln, weicht aber in sofern von unserer Auffassung ab, daß er sagt הפילוסופים אמילו בדברי הפילוסופים. — Unsere Erklärung, wonach überhaupt „sich in Zweifel befinden“ heißt, schien uns dem Zusammenhange am angemessensten. Vergl. I, 13, 65. 67. IV, 13. V, 14.

3) Das בכלל scheint hier sowohl die Fassung des Gebetes in der Mehrzahl (wie es schon oben hieß ישראל כל הכוללות), als auch das Beten in und mit einer Gemeinde zu bezeichnen; so § 19 Anfang: שיתפלל היחיד תפלת הצבור ושהיה תפלוו בצבור.

4) Die hiermit berührten und § 19 weiter ausgeführten Ideen des Autors über den Vorzug des Gemeindegabetes vor dem Einzelgebet gründen sich fast alle auf talmudische Sätze, von denen wir einige hier anführen wollen; Ber. 29 b: Abaji sagte: Immer suche man sich (beim Sprechen des Wegegebetes) mit einer Gemeinde zu vergesellschaften (Raschi: man spreche das Gebet nicht in der Einheit, sondern in der Mehrheit, weil auf diese Weise das Gebet erhört wird). Daf. 6 a: Abba Binjamin sagte: „Des Menschen Gebet wird vorzüglich in der Synagoge erhört, denn es heißt: „Zu hören auf den Gesang und das Gebet (1 Kön. 8, 28), wo Chor = Gesang, dort auch Gebet.“ Rabin bar Aba im Namen des R. Jizchak: „Woher, daß Gott in der Synagoge zugegen ist? — Gott steht in der Gemeinde Gottes (Ps. 82, 1); woher, daß unter zehn, die zusammen beten, die Schekina ist? Gott steht in der Gemeinde Gottes.“ (Vergl. Abot 3, 7). — Daf. 7 b: „R. Jizchak fragte R. Nachman: Warum ist der Herr nicht in die Synagoge gekommen? — — — weil R. Jochanan im Namen des R. Simon ben Jochai gesagt: Was heißt

ausgehen, oder von einem Einzelnen, der einer Gesamtheit gleichkommt, an dergleichen es aber in unserer Zeit fehlt.

18. Rufari. Wie so das? Ist es nicht besser, daß sich der Mensch auf sich zurückziehe? ist da nicht seine Seele lauterer, seine Ideen gereinigter?

19. Meister. Nein, das Gebet der Gesamtheit hat mannigfache Vorzüge. Die Gesamtheit z. B. bittet nicht um das, was dem Einzelnen Schaden bringt; der Einzelne aber bittet vielleicht um Etwas, wodurch er andern Einzelnen schadet, und vielleicht sind unter diesen Einzelnen wieder Solche, die um Etwas bitten, was ihm schadet. Es ist aber eine notwendige Eigenschaft eines zu erhörenden Gebetes, daß es auf etwas gerichtet sei, was der Welt nützt und ihr in keiner Weise schadet. Ferner bringt der Einzelne sein Gebet selten ohne unvorsätzliche oder vorsätzliche Fehler zu Ende. Daher hat man festgesetzt, daß der Einzelne das Gesamtgebet bete, und daß er dies Gebet mit der Gemeinde, nämlich mit nicht weniger als zehn, wenn er nur irgend kann, verrichte, damit die einen ergänzen, was die andern ohne oder mit Voratz ausgelassen, und so aus Allem ein vollkommenes Gebet mit reinem Sinn zusammengefügt werde, der Segen auf das Ganze herabkomme und jedem Einzelnen sein Antheil daran werde. Der göttliche Geist ist nämlich einem Regen zu vergleichen, der irgend ein Land besucht, wenn das ganze Land ihn verdient, so daß oft ein Einzelner mit eingeschlossen wird, der ihn nicht verdient, aber der Gesamtheit wegen ihr Glück theilt. Und umgekehrt: wenn der Regen irgend einem Lande versagt wird, weil das ganze Land ihn nicht verdient, so werden hierin auch oft Einzelne eingeschlossen, die ihn eigentlich verdienten und diese leiden durch die Mehrzahl. Denn

שיהיה במקום קהל והוא נעדר
בזמננו זה:

י"ח אמר הכוורי ולמה זה הלא
שיתחד האדם יותר טוב ותהיה
נפשו זכה ומחשבתו פנויה יותר:

י"ט אמר החבר אבל היתרון
לקהל מכמה פנים מהם כי הקהל
אינם סתפלים במה שיש הפסד
ליחידים והיחיד אפשר שיתפלה במה
שישבו הפסד ליחידים אחרים ואפשר
שיש ביחידים מהם מי שיתפלה במה
שיש בו הפסד ומתנאי התפלה
הנענית שחיה במה שיועיל העולם
ולא יזיקו בשום פנים ומהם שמעט
הוא שחשלים תפלה ליחיד מבלי שגגה
ופשיעה וכן קבעו לנו שיחפלה היחיד
תפלו בצבור בעוד שיוכל לא פחות
מעשרה¹ כדי שישלם בקצתם מה
שיחסר בקצתם בשגגה או בפשיעה
ויסדר מהכל תפלה שלמה בכונה
זכה ותחול הברכה על הכל ויגיע לכל
אחד מהיחידים חלקו ממנה כי הענין
האלהי כמטר מרוה ארץ מהארצות
כשתהיה הארץ כלה ראויה לו ואפשר
שיכלול בה מישאינו ראוי לו מהיחידים
ויצלח ובעבור הרוב² ובהפוך זה שימנע
המטר מארץ מהארצות מפני שהארץ
כלה אינה ראויה לו ואפשר שיכלול
בה יחידים היו ראויים לו ומנע מהם
בעבור הרוב אלא שדינו יחברך

das: Ich, mein Gebet kommt zu Dir, Ewiger, zur Zeit des Wohlgefallens? (Ps. 68, 14). Wann ist die Zeit des Wohlgefallens? „Die Stunde in der die Gemeinde betet.“ — Ähnlich R. Jose ben Chanina und R. Asa ben Chanina, daselbst. — Gebet mit der Gemeinde ist eines der drei Dinge, die Gott und sein Volk aus der Gefangenschaft erlösen, wie wiederum die Vernachlässigung des Besuches des Gotteshauses Verbannung zur Folge hat. Der fleißige Besuch des Gotteshauses erwirkt den babylonischen Juden, daß der Segen eines langen Lebens, der nur für Palästina (Deut. 11, 4) versprochen ist, auch auf sie ausgebeht wird. Berach. 8a. Vergl. übrigens Simon Duran zu Abot II, 4. — Die hiermit übereinstimmende Ansicht der Karaiten s. bei Frigl. Diatr. p. 301.

1) Das Minimum der zu einem öffentlichen Gottesdienste erforderlichen Personenzahl ist zehn (erwachsene Männer). Maim. §. Tesilla 8, 5.

2) Maim. §. Tesilla 8, 1: Das Gebet einer Gesamtheit wird immer erhört, und sogar, wenn Sünder darunter sind, weiß doch Gott das Gebet einer Menge nicht zurück.

Gottes Gerichte sind universell. Doch bleibt diesen Einzelnen die Vergeltung im künftigen Leben, und auch in diesem Leben giebt er ihnen einen guten Ersatz, und läßt ihnen ein Glück widerfahren, das sie vor ihren Nachbarn auszeichnet. Wenige aber sind, die vor einer universellen Strafe gerettet werden. Wer nur für sein eignes Bedürfniß betet, der ist dem zu vergleichen, der sein Haus allein befestigen und sich nicht seinen Landsleuten zur Beihilfe bei Befestigung ihrer Mauern anschließen will; er hat große Kosten und lebt in steter Gefahr. Wer sich aber dem anschließt, was die Gesamtzahl unternimmt, hat wenig Kosten und befindet sich in Sicherheit; denn was dem Einen mangelt, ersetzt ein Anderer, und so befindet sich das Land auf der möglichst hohen Stufe der Macht, und auch jeder Einzelne genießt durch eine geringe Ausgabe mit Recht und Uebereinkommen von dem Segen desselben. Daher nennt Plato das, was man von wegen des Gesetzes vorausgibt, den Antheil der Gesamtheit. Sobald der Einzelne sich dem Gesamtantheil entzieht, sofern dieser nämlich zum Wohle der Gesamtheit, von der er selbst ein Theil ist, verwendet wird, und glaubt ihn besser für sich benutzen zu können, so sündigt er gegen die Gesamtheit und noch mehr gegen sich selbst. Denn der Einzelne verhält sich zur Gesamtheit, wie ein Glied zum gesammten Körper. Wollte der Arm sein Blut verweigern, wenn ein Aderlaß nothwendig geworden, so würde der ganze Körper und mit ihm der Arm Schaden leiden. Es muß also ein besonderes Augenmerk für

עולמיים ואצליהם הגמול ליחידים ההם בע"ה ועוד שבעולם הזה יתן להם חמורה טובה ויטיב להם בקצת טובה יהיו בה נכרים משכניהם אך מעט שינצלו מהעונש הכולל הצלה גמורה ומשל משהתחלל לצורך עצמו כמשל מי שהשתדל לחזק את ביתו לברו ולא רצה להכנס עם אנשי המדינה בהעדרם על חזק חומותם הוא מוציא הרבה ועומד על הסכנה ואשר יכנס במה שנכנסים בו הצבור מוציא מעט ועומד בכטחה כי מה שמקצר ממנו אחד משלימו אחר ותקום המדינה בחכמה * מה שיש ביכולת יהיו אנשי מגיעים כלם אל ברכה בהוצאה מועטה עם הרין וההסכמה ועל כן קורא אפלטון מה שיוציא בצד התורה חלק הכל * ובעוד שיתעלה היחיד מחלק הכל והוא שיש בו חקנת צבור אשר הוא חלק ממנו וחשב כי יותירו לעצמו הוא חוטא על הכל וחוטא לנפשו יותר כי היחיד בכלל צבור כאבר האחד בכלל הגוף ואלו היה מקפיד הורוע על דמו כשהוצרך אל ההקוה היה נפסד הגוף כלו וחפסד הורוע בהפסדו * אך ראוי

1) Die Ausgaben weichen hier in den Lesarten ab. Fano und Ben I haben דניא יה' אלה דניא, was auch einen erträglichen Sinn giebt, so auch Buxtorf: et sic quidem sit secundum judicia dei mundana seu temporalia, und Abendana: estos son los juizios de Dios en este mundo. Moscato's Lesart ה' דניא יה' אלה giebt keinen Sinn, und H. Israel (dem Brecher folgt) hat auch noch nicht Alles verbessert, wenn er אלה statt אלה liest, da es noch immer heißen müßte ייחסיים. — ייחסיים kann sowohl für allgemein, universell, als: „für diese Welt“ genommen werden.

2) Brecher übersetzt: „nach der möglichsten Zweckmäßigkeit“. Aber הכליה heißt nicht Zweckmäßigkeit, sondern: das Äußerste, und wird bekanntlich zu Bildung von Superlativen (Wf. 139, 22) gebraucht.

3) Die Ideen des Autors über das Verhältniß des Einzelnen zum Staatsganzen finden treffende Parallelen in Plato's Republik p. 369 b c. 374 a ff. 434 b ff. 464 b.

4) Vergl. Sohar מנה (woher — wie Moscato meint — der Autor die Vergleichung der Gemeinde mit dem Körper genommen; man denke aber an die Fabel, welche Menenius Agrippa dem Volke auf dem heiligen Berge erzählt: Liv. 2, 33): „Wenn die Frommen von Leiden oder Unglücksfällen betroffen werden, um die Welt zu süßnen, so werden alle Schuldigen der Zeit gefühnt. So ist es bei den Gliedern des Körpers: Wenn alle Glieder in Leiden sich befinden,

den Einzelnen sein, den Gesamtantheil zu geben, und sich ihm nicht zu entziehen. Und weil das etwas ist, was man durch Speculation nicht erreichen kann, so hat Gott Befehle über Zehnten, Priesterabgaben, Opfer u. s. w. gegeben; das nämlich ist der Gesamtantheil vom Vermögen; von Handlungen: Sabbathe, Feste, Schemita, Jobel u. dgl.; von Reden: Gebete, Segenssprüche, Lobpreisungen; von Gefühlen: Liebe, Ehrfurcht, Freude. — Unter den Bitten nimmt mit Recht die Bitte um Verstand und Erkenntniß die erste Stelle ein, weil durch sie der Mensch zur Annäherung an seinen Gott gelangt; darum ließ man auch: „der du uns Erkenntniß verleihst“ dem unmittelbar darauf folgenden: „der du Wohlgefallen hast an Besserung“ vorangehen, auf daß jene Erkenntniß und Einsicht sich auf dem Gebiete der Religion und des Gottesdienstes bewege. Und weil kein Mensch ohne Sünde und Vergehen sein kann, so muß man auch um Vergebung der Sünden in Gedanken und in der That bitten, wie in dem Segensspruche: „Gnädiger, der du so viel verzeihst“ geschieht. An diese Bitte schließt sich die Folge der Verzeihung, nämlich die Erlösung aus unserm Zustande, anfangend: „Sieh doch unser Elend“ und schließend: „Erlöser Israels“. Hierauf folgt die Bitte um Gesundheit des Körpers und der Seele, und unmittelbar darauf in der „Segnung der Jahre“ die um Gewährung ihrer Nahrung zur Erhaltung ihrer Kraft. Dann kommt die Bitte um die Sammlung der Verbannten in: „der du versammelst die Verstreuten deines Volkes Israel“, und darauf die um Offen-

ליחיד לסכול הצער עד המות בצד חקנה הכל והנחוך ממה שעיין עליו היחיד הוא חלק הכל שיתננו ולא יתעלם ממנו ומפני שלא היה דבר שחשיגו ההקשה¹ צוה הכורא במעשרות והמתנות והקרבות וזוהי זה והוא חלק הכל מהממונות אך מהמעשים השבתות והמועדים והשטות והיובלים וכיוצא בהם ומהמאמרים התפלות והברכות והתושבתות ומהמדות האהבה והיראה והשטחה והראויה² להקדים מהבקשות בקשת השכל והרעת שבתם יגיע האדם להתקרב אל אלהיו על כן הקדים חונן הרעת סמוכה אל מה שאחריה רוצה לומר הרוצה בחשובה כדי שתהיה החכמה והרעת והבינה ההיא בדרך התורה והעבודה כמו שהוא אומר השיבנו אבינו לחורתך ומפני שאי אפשר לאדם כלתי חטא ופשע התחייב להתפלל על סליחת החטא במחשבה ובמעשה בברכת חנון המרבה לסלוח וסומך אל התפלה הואת תולדת הסליחה והיא הגאולה ממה שאנחנו בו ומתחיל ראה נא בענינו וחיותם גואל ישראל ואחר כך יתפלל על בריאות הגופים והנפשות וסומך לתפלה הואת הודמנות מוונם לשמירת כחם בברכת השנים ואחר כך יתפלל על קבוצ הגלות במקבץ נדחי⁴ ישראל ויסמך לו הראות הצדק

und eine schwere Krankheit auf ihnen lagert, so muß ein Glied verletzt werden, damit alle geheilt werden, und welches ist das: der Arm. Der Arm wird verletzt, Blut herausgelassen und so allen Gliedern des Körpers Heilung bereitet. So auch hier. Die Bewohner der Welt sind wie Glieder untereinander“ u. s. w.

1) Vergl. oben II, 50 (S. 152). 56 (S. 158).

2) Diese Angabe des Principis, nach dem die einzelnen Sprüche der Tefilla aufeinanderfolgen, weicht in mancher Beziehung von der im Talmud (Megilla 17 b) gegebenen ab.

3) Vergl. Ezech. ha = Lebab. 7, Einl. (f. 206 a).

4) נדחי von נדח, ein schon in der Schrift häufiger Ausdruck für die verbannten Israeliten (Deut. 30, 4. Neh. 1, 9), im N. T. διασπαρμένοι, διασπορά Gal. 1, 1. 1 Petri 1, 1.

barung der Gerechtigkeit und der Verbindung des göttlichen Geistes mit uns: „regiere du allein über uns“. Hierauf folgt in dem „Spruch gegen die Keger“ die Bitte um Ausscheidung der Schladen und Vertilgung des Frevels, und darauf die Bitte um Erhaltung des reinen Kleinods, wie es heißt: „Meher die Gerechten und die Frommen — —“. Dann kommt die Bitte, das Leid Jerusalems zu entigen, und es wieder zum Ort seines Wohnsitzes zu machen; hierauf die Bitte um den Messias, Sohn Davids. Hiermit sind die weltlichen Bedürfnisse abgethan. Nun bittet man um die Erhöhung der Gebete in „Erhöher des Gebets“ und bald darauf um die sichtliche Offenbarung der Schechina, wie sie den Propheten, Frommen und den aus Aegypten Ziehenden wurde, mit den Worten: „unsere Augen mögen sehen, wenn du nach Zion zurückkehrst“ und mit dem Schlusse: „der du zurückführst deine Schechina nach Zion“. Hier stellt man sich vor, als stehe man der Schechina gegenüber, und beugt sich vor ihr, wie sich die Israeliten beugten, wenn sie die Schechina erblickten. Die Beugungen des „Wir danken“ werden in dem Dankfagungspruche, welcher den Dank für die gesammten Wohlthaten Gottes und die Lobpreisung dafür enthält, verrichtet, und: „der Frieden macht“ daran gefügt; hiermit wird geschlossen, um von der Schechina mit Frieden zu scheiden.

20. Rufari. Es heißt mir gar kein Anlaß mehr zum Fragen, weil ich Alles so vortrefflich angeordnet finde. Und das, was ich an euren Gebeten auszusagen hätte, nämlich daß ich in euren Gebeten

וחבור הענין האלהי במה שאומר מלך עלינו אתה לבדך ואחר כן יתפלל לבער הסינים ולעקור הודון בברכת המינים¹ וסומך לה שמירת הסגלה הוכה באמרו על הצדיקים ועל החסידים ואחר כן יתפלל להשיב שבות ירושלם ולשומה מקום שכינתו ויתפלל סמוך לה על משיח בן דוד וירושלם² וישלים מהצרכים העולמים ואחר כן יתפלל על קבול התפלות בשומע תפלה ויתפלל סמוך לה להראות השכינה עין בעין כאשר היחה לנביאים ולחסידים וליצאי מצרים לאמרו ותחינה עינינו בשוכך לציון ויחתום המחיר שכינתו לציון³ ויחשוב בלבו שהשכינה נצבת נגדו וישתחוה לנכחה כאשר היו ישראל משתחווים בראותם השכינה ויכרע כריעות מודים בברכת הודאה⁴ שהוא כולל תהודאה בטובותיו יחברך והשבח עליהם יחדיו וסומך לה עושה שלום שהוא החתים כדי שתהיה פטירתו מלפני השכינה בשלום:

כ אמר הכוזרי לא נשאר לי מקום שאלה מפני שאני רואה כל הענינים מחוקנים ומסודרים ואשר הייתי חופשו עליכם והוא מיעוט מה

1) ברכת המינים der Segensspruch in Betreff der Keger ist der mit וּמְלִשְׁמִים beginnende Spruch. Er wurde nach Ber. 28 b. Meg. 17 b. Maim. §. Tefilla 2, 1 auf Aufforderung des R. Gamliel von Samuel dem Kleinen redigirt und war ursprünglich wider die damaligen Sekten, besonders Sabbucäer gerichtet, daher auch הצדיקים ברכת. Maim. bezieht ihn auf „Epitüräer“, also diejenigen (Juden), die die Prophetie und überhaupt jede Offenbarung leugnen, oder die Prophetie Moses bestreiten, oder die da sagen, Gott wisse nichts von den Handlungen der Menschen (Maim. §. Tefsuba 3, 8); unser Autor unten § 65 (vergl. das.) nur auf die Sabbucäer (s. Rejef Mischue zu Maim. §. Tefilla 2, 1). Bekannt sind die Beschuldigungen, welche die Juden wegen dieses Spruches erleiden mußten, daher auch die verschiedenen Lesarten in demselben, je nachdem die Censoren ihr Christenthum gefährdet glaubten. — Auch an unserer Stelle haben Moscato, R. Israel und Brecher die הסינים והחושאים בדרך. לבער.

2) Daß Jerusalem bei Moscato, R. Israel und Brecher fehlt, ist wahrscheinlich dem gleich darauf folgenden זוגן וירושלים zu zuschreiben.

3) Vergl. oben S. 127, Anm. 2 und V, 23.

4) Vergl. I, 97 S. 66. — Nach Berach. 34 a wird zu Anfang und zu Ende der ברכת ההודאה eine Verneigung gemacht.

so wenig das künftige Leben erwähnt finde, das hast du mir schon dahin beantwortet, daß wer um die Verbindung mit dem göttlichen Licht schon in diesem Leben betet, wer betet, daß er es mit seinen Augen sehe und die Stufe der Prophetie erreiche, — die größte Annäherung an Gott, die für den Menschen möglich ist — gewiß schon um etwas gebetet hat, was mehr ist, als das künftige Leben, und mit dessen Erlangung er auch des künftigen Lebens gewiß ist. Denn wessen Seele dem göttlichen Geist sich anschließt, während sie noch von den Zufälligkeiten und Leiden des Körpers getrübt ist, wird sich ihm gewiß anschließen, wenn sie sich ganz ihm widmen und dieses trübe Behältniß verlassen kann.

21. Meister. Ich will dir dies durch folgen- des Gleichniß noch deutlicher machen. Es kam ein Mensch zum König, wurde von diesem in seine Nähe gezogen und erhielt die Erlaubniß, zu jeder Zeit, wo es ihm beliebte, zu ihm zu kommen. Er war so vertraut mit dem König, daß er diesen sogar aufforderte, in sein Haus zu kommen, und seinem Mahle beizuwohnen; jener that ihm dies, schickte auch die außermächtigsten seiner Fürsten zu ihm, kurz er that ihm, was er sonst keinem Menschen that. Wenn nun dieser Mensch mit oder ohne Vorfaß einen Fehler beging, und der König sich von ihm zurückzog, so hat und flehte er um Nichts, als daß er wieder, seiner früheren Gewohnheit gemäß, zu ihm kommen und seine Fürsten wieder

שאני רואה בחפלותיכם מוכרין העולם הבא כבר השיבותני עליו כל¹ מי שהוא מחפלל להרבך באור האלהי בחייו עד שהוא מחפלל לראותו בעיניו ויחפלל על מדרגת הנבואה ואין קורבה לאדם אל האלהים גדולה ממנה כבר החפלל מבלי ספק על מה שהוא גדול מהעולם הבא ואם יגיע אליו יגיע אל העולם הבא כי מי שרבה נפשו בענין האלהי והוא טרודה בסקרה הגוף ומכאוביו כל שכן שחרבך בו כשתתירך בו ותעזוב אלה הכלים המלוכלכים² :

כ"א אמר החבר אוסיפך ביאור כזה המשל³ אדם שבא אל המלך וקרבו המלך קורבה גדולה ונתן לו רשות לבא אליו בכל עת שירצה והיה הוא רגיל אל המלך עד שהיה מבקש ממנו⁴ שיבא אל ביתו ושיהיה בסעודתו והיה עושה ושולח אליו סגולת שריו ועושה עמו מה שלא היה עושה עם וולחו ובעת שיהיה האדם הזה שוגג או פושע והיה המלך פוסק ממנו לא היה מבקש ומתחנן כי אם שישב אל מנהגו לבא אליו⁵ ושלא

1) Var. כ.

2) Alles dies ist oben I, 103 ff. vergl. S. 75 Anm. 2 ausführlich behandelt.

3) Dies Gleichniß ist mit Bezugnahme auf das ähnliche I, 109 S. 77 leicht zu verstehen; daher auch der Verf. hier nicht wie dort die Anwendung hinzugefügt hat.

4) Das Subjekt zu מבקש ist אדם, und מבקש bezieht sich auf מלך. Israel steht in so vertrautem Verhältniß mit Gott, daß es ihn bei sich zu Tische bittet, was Gott auch annimmt (ויהי עושה). Diese Erklärung, die Moscato, Buxtorf und Abendana haben, ist gewiß der bei R. Israel und Brecher vorzuziehen. So erklärt letzterer, der מלך בקש מן האיש הזה האוהב לו (ויהי עושה), das (welches R. Israel ganz übergeht), zu dem wegen des folgenden notwendig als Subjekt erkannt wird, = ויהי עושה בשבט, es scheint aber ziemlich überflüssig, von Jemand, der einen andern zu Gast ladet, zu erzählen, er habe auch wirklich ein Mahl bereitet. Und zu welchem Mahle ladet Gott Israel? Der zweite Zehnt u. dergl., was R. Israel angeführt, kann nur sehr gezwungen ein Mahl Gottes genannt werden. — Moscato bringt mehrere Belege aus talmudischen Schriften, daß die Opfer einem Mahle, zu dem Gott von Israel geladen wird, verglichen werden. Succa 55 b. משה למך ב"ו סעודה גדולה. Men. 104 b. משה למך ב"ו שאמר לקברו עשו לי סעודה גדולה. ferner die Ausleger zu Hohelied 4, 16. Sgl. Offenb. 3, 20.

5) Auch hier muß nach der Brecher'schen Erklärung der einfache Sinn in לבוא אליו umgezwängt werden.

ihn zu besuchen schicken möge. Die Bewohner des Königreichs richteten nur dann, wenn sie sich auf einen fernen Weg begeben wollten, die Bitte an ihn, daß der König Leute mitschicke, die sie vor Räubern, wilden Thieren und andern Unfällen des Weges schützen sollten. Sie hatten das Vertrauen, daß der König ihnen hierin willfahren und nach ihrem Weggehen auf sie achten werde, obgleich er, während sie in der Stadt waren, nicht auf sie achtete. Jeder von ihnen rühmte sich gegen den andern, daß der König auf diesem Wege mehr auf ihn achte, als auf die andern, weil er, seiner Meinung nach, dem König mehr Ehrfurcht erwieisen, als die andern. Jener Mensch dachte aber — sonderbarer Weise — gar nicht an jene Reise, und bat auch nicht um Begleiter. Als nun die Zeit seiner Reise herankam, so sagten die Bewohner der Stadt zu ihm: „Wisse, daß du auf diesem gefährvollen Wege den Tod finden wirst, weil du keinen hast, der dich begleiten wird.“ „Und wer“, antwortete er ihnen, „geleitet euch?“ „Der König“, antworteten sie, „den wir gebeten und ersucht haben, uns zu geleiten, seit wir in dieser Stadt sind; dich aber haben wir nie darum bitten sehen.“ Da antwortete er ihnen: „Ihr Thoren, wer ihn zur Zeit der Sicherheit ruft, kann der nicht zur Zeit der Gefahr um so mehr auf ihn vertrauen, auch wenn er nicht den Mund dazu öffnet? Wen er schon im Zustande der Sicherheit erhört, wird er den nicht gewiß im Zustande der Noth erhören? Wenn ihr aber behauptet, daß er auf euch mehr achtet, weil ihr ihm mehr Verehrung schenkt, ist wer unter euch, der das auf sich genommen, was ich auf mich genommen? der ihm so viel Verehrung bezeigt durch Ertragung von Mühseligkeiten in Beobachtung seiner Gebote, wie ich sie ertrage? der sich bei Nennung seines Namens so vor Verunreinigung

יפסיק שריו מלבקר ונאנשי המדינה¹ כלם לא היו מתחננים כי אם בעת שילכו בדרך רחוקה² שישלח עמם המלך מי שיצילם מן הלסטים והחיות ופנעיה הדרך והיו בוטחים במלך שיעשה רצונם בזה ושישגיח עליהם אחר הליכתם אף על פי שלא השגיח עליהם בהיותם בעיר והיה מתפאר כל אחד מהם על חבירו שהמלך ישגיח עליו יותר ממה שישגיח על זולתו וכדרך הקשחו כי הוא מרומם המלך יותר מזולתו והיה האדם הזה נכרי³ ולא היה זוכר הליכת הדרך ולא היה מבקש מי שילוו אותו וכאשר הגיע עת הליכתו אמרו לו אנשי העיר תדע כי אתה מת בדרך הזה המסוכן מפני שאין לך מי שילוו אותך אמר להם ומי הוא המלוו אחכם אמרו לו המלך שבקשנו ממנו ושאלנו מאתו ללוותנו מיום היותנו בעיר הוא ולא ראינוך אחת שהיית שואל עליו להעלותם אמר להם משוגעים ומי שהוא קורא אותו בעת הבטחה הלא כל שכן שיקוה בעת המגור אפילו אם לא יפתח פיו בזה והוא שעונתו בעת השלוח הלא ראוי לו שיענהו יותר בעת הצרה ואם אתם טוענים שהוא משגיח עליכם בעבור שאתם מרוממים אותו היש בככם מי שקבל לו⁴ עליו מה שקבלתי אני ומי שמרומם אותו כמוני בסבל⁵ מן העצור בעבור שמור מצותיו מה שסבלתי⁶

1) מדינה heißt hier vielleicht „Stadt“, entsprechend dem arab. مَدِينَة, vergl. unten בהיותם בעיר, und oben § 19 (S. 235) עם אנשי המדינה, und unten § 35. Main. More I, 31 u. sonst. — Moscato erklärt die מדינה אנשי durch לקראים, womit er es wohl nicht aufrichtig, sondern nur der Censur wohlgefällig meint. Die Worte S. 229: ודברי רבותינו, worunter mit Recht die Karaiten verstanden werden, haben eine ganz andere Beziehung.

2) D. h. der Weg in das jenseitige Leben.

3) Nächst auffallend, bestrebend, wie Jes. 28, 21.

4) יו steht in Var.

5) Var. וסבל.

6) Var. אני zu .

hütet, wie ich? der seinem Namen und seinem Gesetze so viel Ehrfurcht erzeigt wie ich? Was ich thue, das thue ich nach seinem Gebot und seiner Belehrung; ihr aber verehrt ihn nach selbst-erdachten Systemen, und doch verweigert er euch nicht den Lohn; wie sollte er also mich auf meiner Reise verlassen, weil ich auf meine gute Sache vertrauend kein Wort über meinen Mund gebracht, wie ihr gethan habt?“ — Dies Gleichniß ist indeß nur für den, welcher starrsinnig unserer Weisen Belehrung nicht annimmt. Denn sonst, sind denn nicht unsere Gebete voll von Erwähnung des künftigen Lebens, und die Lehren unserer Weisen, die sie von den Propheten überkommen haben, voll von Abgrenzungen des Gan=Eden und des Gehinnom, wie ich dir schon erzählt? — Hiermit habe ich dir also dargelegt, was ein Frommer in unserer Zeit thut. Wie, meinst du, mag es wohl erst zu jener Zeit der Blüthe gewesen sein, im göttlichen Lande, unter einem Volke, das zur Wurzel Abraham, Isaak und Jakob hat und deren Kleinod bildet, voll eingepflanzter Keuschheit, Männer und Weiber, kein Falsch auf ihrer Zunge. Und unter ihnen der Fromme sich läuternd, unbefleckt von widrigen Reden, die er hören mußte, Körper und Kleider geschützt vor Unreinheit von Flußarten, Menstruationen, Kriethieren, Leichnamen, Aussätzigen u. s. w., weil sie der Reinigung und Heiligkeit sich beflissen. Und nun erst gar, wer in der Stadt der Schechina wohnte, nur heilige Genossenschaften traf, Priester, Leviten,

ונזהר מן הטומאה בעת זכרון שמו¹ מה שנוהרתי² או מי שחלק כבוד לשמו ולתורתו מה שהלקתי וכל אשר עשיתי במצותו ובלמודו³ ואחם מרומים אותו מהקשה וסברא ואינו מאבר שכרכם⁴ ואיך יעזובני בהליכתי בעבור שלא הוצאתי הדבר כפי כאשר עשיתם אחם מפני שבטחתו בצדיקו והדמיון אמנם למי שהתעקש⁵ ולא קבל דברי רבותיו ואם לא⁶ הנה תפלותיו כלם מלאות מזכר העולם הבא ודבריו רבותינו שקבלו מהנביאים⁷ מהגבלת גן עדן וגיהנם כאשר בארתי לך⁸ וכבר ספרתי לך מה שעושה החסיד בזמננו זה⁹ והיאך אחת סבור שהיה בזמן ההצלחה ההוא ובסקום האלהי ובחוק העם ההם ששרשם אברהם יצחק ויעקב והם סגולתם מוטבעים על הצניעות אנשים ונשים אין עולה בלשונותם והחסיד ביניהם מודרך ואין נפשו מתלכלכת בדברי נבלה שישמע אותה מהם ואין נחלית בגופו ובבגדיו טומאת יובת ונדות ושרצים ומתים וזרע וזולת זה בעבור שהיו דבקים בקדושה ובטהרה וכל שכן מי שהיה שוכן בעיר השכינה ואיננו פוגע כי אם כחות על מדרגת

1) Bezüglich auf die talmudischen Verordnungen, nach denen es verboten ist, in der Nähe von schmutzigen Orten zu beten oder Gesetzsstudium zu betreiben (überhaupt den Namen Gottes zu erwähnen). Berach. 24 a ff.

2) Var. setzt auch hier und nach שהלקתי zu: אני.

3) Vergl. I, 79. II, 46. 50. (S. 152) III, 19. 23 und öfter.

4) Vergl. oben I, 111: „Wir sprechen keinem Menschen welcher Religion er auch angehört, den Lohn seiner guten Thaten ab.“

5) Man erkennt in dieser Hindeutung auf die Karaiten leicht eine Vorbereitung auf die mit dem folgenden Paragr. beginnende Polemik gegen diese Sekte.

6) D. h. diejenigen, die die heil. Schrift als einzige nur durch sich selbst zu erklärende Grundquelle des jüdischen Glaubens betrachten, wie die Karaiten; sonst (ואם לא) d. h. erkennt man im Talmud eine consequente, nothwendige Fortbildung der heil. Schrift, so ist es auch gar nicht nöthig, auf die Ideen, deren Entwicklung das obige Gleichniß ist, zurückzugehen.

7) Var. setzt zu: מלאים.

8) Oben I, 113 — 417. Vergl. noch Saad. Emun. 9, 1.

9) Vergl. oben III, 11 Anfang S. 204 Anm. 5.

Nestrim, Weise, Richter, die dreimal (jährliche) Wallfahrt des Volkes sah, nur göttliche Gefänge hörte, nur göttliche Handlungen sah; noch mehr, wenn er selbst Priester oder Levit war, vom Brote Gottes lebte, im Hause Gottes von Jugend auf weilte — wie Samuel — für seine Lebensbedürfnisse nicht zu sorgen hatte und sein ganzes Leben dem Gottesdienst widmete; was denkst du wohl von dessen Handlungsweise, der Reinheit seiner Seele, der Vortrefflichkeit seiner Thaten?

22. Rufari. Das ist die höchste Stufe, über der nur die Stufe der Engel steht und mit Recht erwartet man durch eine derartige Lebensweise die Prophetie, besonders wenn die Schechina sich zeigt. Von der Art ist die Gottesverehrung, neben der es keiner Absonderung und Abgeschlossenheit bedarf. — Setzt bitte ich dich, mir in Einigem deine Ansichten über die Karaiten darzulegen. Denn ich sehe, daß

הקדושה מכהנים ולוים ונוזרים ומוכמים ושופטים ושוטרים או יראה המון חונג בקול רנה ותודות בשלש פעמים¹ ואיננו שומע כי אם שיר ה' ולא רואה כי אם מלאכת ה' וכל שכן אם יהיה כהן או לוי יהיה מלחם ה' ועומד בבית ה' מנעוריו כשמואל ואיננו צריך לבקשת המחיה ומתעסק בעבודה ה' כל ימיו מה אהה סבור במעשהו ובזכות נפשו ותקון מעשיו: כ"ב אמר הכוזרי ואת מדרגת החכמים אין אחריה כי אם מדרגת המלאכים ובדין מקיים לנבואה בכמות הקבל הזה כל שכן עם המצא השכינה וכמו זאת היתה העבודה שאין צריך עמה לפרוש ולהגור ואני מבקש ממך עתה שתבאר לי קצת ביאור במה שאצלך בקראים² כי

1) נוסף נוסח Var. zu.

2) Karaiten (Karäer) die bekannte jüdische Sekte, welche sich von den übrigen Juden hauptsächlich durch ihre Verwerfung der im Talmud enthaltenen Traditionen und Auslegungen der Schrift unterscheidet. קרא (f. קרא) ist die schon im biblischen Hebräisch übliche sogenannte Handwerkerform, und zunächst von קרא (die Schrift) lesen oder קרא (die Schrift) abzuleiten (fälschlich heißt es daher bei Jost, Geschichte der Israeliten IV, S. 35: „wie denn ihr Name keineswegs nach Analogie der hebräischen Sprache, sondern ganz und gar nach der des Arabischen, in welcher Koran der fleißige Leser des Koran, und besonders der angestellte Vorleser heißt, gebildet ist“). קרא heißt im Talmud einer, der die heil. Schrift geläufig zu lesen versteht, Ribb. 49 a, vgl. Raschi Ez. 47, 19; als Ehrentitel (bei dem Mangel der Vokale und Accente war jene Aufgabe nichts Leichtes) erscheint diese Bezeichnung bei R. Chanina (Taan. 27 b vergl. Ketub. 56 a oben), R. Chija (Midr. Echa 4, 8), bei R. Elasar b. R. Simon (Baj. Rabba Cap. 30 f. 170 b פ"י Midr. Cant. 3, 6 קראי). Wie bekannt, hat sich das schon in dem 12. Jahrhundert zum Familiennamen gewordene קרא als Kara, Karo, Kro bis auf die heutige Zeit erhalten. — Als Bezeichnung der Karaiten (sing. קרא III, 50) wird das Wort fast nur von den Rabbinen gebraucht; die Karaiten nennen sich am liebsten בקרא בני בקרא, im Gegensatz zu den כה"ה = בעלי הקבלה (nicht ב"ה, wie es Trigl. p. 315 und sonst auflöst). Sie hören sich sogar ungern קראים nennen (Trigl. p. 165), obgleich man diese Bezeichnung in ihren eigenen Schriften nicht selten findet. In neuerer Zeit ist der Name Karäer oder Karaiten (im österreichischen oder russischen Kanzeleisprache Karaimen) der häufigste. Ueber andere Bezeichnungen s. Trigl. p. 164 ff. Pinsker: Kifute Kadmoniot S. 8 ff. Filist: Geschichte des Karäertums S. 129. — Die Nachrichten, die man über sie und ihre sehr bedeutende Literatur hat, sind nach den verdienstlichen Bemühungen älterer Gelehrten, wie Triglans, Wolf, Schupart, in neuerer Zeit durch Jost, Geiger, Steinschneider und Pinsker in dankenswerthester Weise vervollständigt worden, während andrerseits durch die unritische Darstellung des Letztgenannten und seiner Nachbeter Fürst und Grätz manche Verwirrung in die ältere Geschichte derselben gekommen ist. Vergl. Schorr: Se-Chaluz VI, 56 ff. Geiger im Djar Nachmad IV, 8. Neubauer: Aus der Petersburger Bibliothek u. s. w. Vorwort p. VII, S. 6 u. s. w. Ueber

sie sich der Gottesverehrung mehr befeßigen, als die Rabbaniten, und ich höre, daß ihre Argumente schärfer und dem Wortsinne der Schrift entsprechen= der sein sollen. אני רואה אותם משתדלים בעבודה יותר מהרבנים ואני שומע טענותם יותר מכריעות ויותר מפיקות לפשט התורה 1:

das Alter der Karaiten vergl. unten § 65; über ihre Philosophie V, 13. 21. — Die Polemik gegen die Karaiten beginnt schon im 9. Jahrhundert mit Saadja, heftiger mit Abr. b. David (dem Spanier) und Ibn Ezra an vielen Stellen seiner Commentare. Bachji scheint ihrer nur gelegentlich zu erwähnen, Ejob. ha-Lebab. 3, 4 (93 b ed. Fürst) 5, 5 (169 a). Die Ritual-cobices gedenken ihrer an den bezüglichen Stellen (Schlachtung, Beschneidung, Erub, Zeugenschaft u. dergl.), und zwar die späteren feindseliger als die früheren (Bezalel bei Sifte Kohen Zore Dea 2, 14. 167, 59). Vergl. unten mehrere Stellen. Bekannt ist die Schrift des Matte Dan von David Rito, die bloß gegen die Karaiten gerichtet und der äußern Form nach ganz dem Kufari nachgebildet ist. — Die Polemik unsers Autors gegen die Karaiten zeichnet sich aus durch Ruhe, Mäßigkeit und Offenheit. Er geht aufrichtiger zu Werke als Ibn Ezra, hält sich von dessen heißendem Spott entfernt, und scheut nicht an einzelnen Stellen zu zeigen, wenn er sich schwach fühlt. Wir beschränken uns darauf, nur diejenigen Punkte des karaitischen Glaubenssystems zu beleuchten, die der Autor zu besprechen Gelegenheit findet. Der Gang, den er hierbei nimmt, ist folgender: Durch die Frage des Kufari in § 22 wird der Meister veranlaßt, noch ein Mal die schon öfters besprochene Ansicht zu urgiren, daß der Complex der göttlichen Geseze nicht menschlicher Speculation unterworfen und darnach beurtheilt werden dürfe. Der Zusammenhang jener Geseze mit unserm Geiste sei ein unbegreiflicher wie der zwischen Materie und Form, und so wenig es ein Sterblicher vermöge, aus den Naturstoffen ein lebendes Wesen zu bilden, so wenig könne ein nach menschlicher Speculation gebildetes Glaubens- und Pflichtensystem das Wohlgefallen Gottes erlangen. Wenn demnach Alles von der göttlichen Belehrung abhängt, so ist eine vollkommene Befolgung der göttlichen Gebote nur durch eine an Ueberlieferung und musterghstige Vorgänger sich anschließende Thätigkeit zu erzielen (23—24). Mit ähnlicher Betrachtung schließt § 53 die directe Polemik. Ist doch schon, um nur die ursprünglich ohne Vokale und Accente geschriebene Tora zu verstehen, eine Ueberlieferung dieser Zeichen nothwendig, um wie viel mehr in Bezug auf den Inhalt (25—34). Wie viele Gebote sind ohne dieselben unverständlich und unausführbar, und führt die Ausübung derselben durch die K. zu unzähligen Inconsequenzen, Widersprüchen und Irrthümern, wenn diese auch eifriger und aufopfernder im Dienste Gottes scheinen (35—38). Vielmehr hat die wahrhafte Tradition und richtige Auslegung von dem hohen Gerichtshof in Jerusalem auszugehen; seine Anordnungen sind mit mittelbar göttlicher Autorität bekleidet (39—41). Einzelne Mängel verlieren sich, wenn die Hauptsätze richtig sind, werden aber bei näherer Betrachtung ebenfalls gerechtfertigt (42—53). Uebergang zur Geschichte der Tradition.

1) Aus dem engern Anschließen an den Buchstaben der Schrift, wobei die von den Rabbinen vermöge der Autorität des mündlichen Gesezes mit Rücksicht auf besondere Verhältnisse gemachten Erleichterungen weggelassen, folgt eine schroffere Befolgung der Geseze, wie dies schon der Talmud von den Samaritanern berichtet; כל מצוה שהחזיקו בה כותים הרבה מרקקים בה יותר מישראל (Ejob. 4 a und sonst), dazu kommt, daß die K. auch sehr viele Umzäunungsgebote haben. Daher werfen die K. den R. fortwährend vor, daß sie zu viel Erleichterungen sich erlaubten. Uebrigens wird diese Stelle hier von Trigland p. 309 und nach ihm von Rosgarten (p. 2 n. 2) als Beispiel davon, daß die Vorzüge der K. von den R. selbst anerkannt werden, citirt, was offenbar ein Mißverständniß des Zusammenhanges dieser Stelle verräth. Noch mehr ist dies der Fall bei der ebenfalls zu diesem Behuf derselben Stelle § 65, אך הקראים משתדלים בפרשים ומהחבכים בתלמוד, die Trigland (diesmal abweichend von Buxtorf, vergl. p. 196) falsch übersezt. Veruntamen Karaii accurati sunt in radicibus et in illationibus callidi et sapientes und Rosgarten:

23. Meister. Habe ich dir nicht schon in meinen frühern Reden bemerkt, daß Klügelei und Speculation in Bezug auf die Religion nicht das Wohlgefallen Gottes herbeiführt? denn sonst — diejenigen, die an zwei Gottheiten, an die Ewigkeit der Welt glauben, die Anbeter von Geistern, diejenigen, die sich in Verge zurückziehen und ihre Kinder im Feuer verbrennen, sind auch beflissen, sich Gott zu nähern. Wir haben es aber schon gesagt, daß man sich Gott nur durch Gottes Gebote nähern kann. Denn nur er kennt ihr Maß, Gewicht, Zeit, Localität, und was sonst mit diesen Geboten zusammenhängt, durch deren Erfüllung das Wohlgefallen (Gottes) und das Hasten am göttlichen Geist erlangt wird, wie dies bei dem Bau des Zeltes der Fall war. Da heißt es bei jeder Arbeit an demselben: „Bezafel machte die Lade — machte den Deckel — machte die Teppiche“, bei jeder derselben: „wie Gott dem Moses befohlen hatte“ d. h. ohne Zusatz noch Verringerung — obgleich doch unter jenen Arbeiten Nichts ist, was

כ"ג אמר החבר הלא¹ הקדמתי לך בדבריי כי ההתחכמות והסברה בתורה איננו מביא אל רצון האלהים² ואם לא המשיגים³ ואנשי הקדמות ובעלי הרוחניות והנגורים בהרים ושורפים בניהם באש משחדלים להתקרב אל האלהים וכבר אמרנו שאין מתקרבים אל האלהים כי אם במצות האלהים עצמם בעבור שהוא יודע שעורם ומשקלם וסמנם ומקומותם ומה שהוא חלוי באלה הקבלות אשר בהשלמת יהיה הרצון והדביקה בענין האלהי כמו שהיה במעשה המשכן אשר אמר בכל מלאכה מסנו ויעש בצלאל את הארון ויעש כפרת ויעש יריעות ובכל אחת מהם כאשר צוה ה' את משה רוצה לומר בלא חוספת ומגרעת⁴ ואין בדבר מהמלאכות ההם

Verum Karitae accurati sunt in fundamentis (dogmatum) atque sapientes in consecrariis. (Vergl. Schiefinger, Einleit. zu Jff. p. XXIX. Die Ausdrücke והנהגה והחכמה werden, wie sich dies aus zahlreichen Stellen des Buches ergibt, besonders in Bezug auf die Karaiten, in einem nachtheiligen Sinne gebraucht, jener von der unnötigen und deshalb oft gesetzwidrigen Beflissenheit und Erschwerung in Ausübung der Gesetze, dieser (bei Ibn Esra Ex. 21, 20 Lev. 20, 20: שכול דעם החסרה: und so auch zuweilen bei unserm Autor) von der selbstgenügsamen (vergl. Dob. Mord. Cap. 8 p. 68 ed. Wolf מיהן דבר מיהן להוציא דבר מיהן), der Ueberlieferung sich entschlagenden, daher auf Widersprüche und Irrthümer stoßenden Klügelei und Speculation über die Gesetze gebraucht (bei den K. ist dafür die דרישה והקירה hoch angesehen, und שכלים der allgemeinste Titel für ihre Gesetzkundigen). — Auch die günstige Meinung, welche karait. in neuerer Zeit auch jüdische Gelehrte von der Exegese haben (vergl. Rosgarten a. a. O.) scheint sich bei näherer Vergleichung der beiderseitigen Leistungen wenigstens nicht in so weit zu rechtfertigen, daß die K. gar so sehr in Schatten träten; wir werden Gelegenheit haben, mehrere Male hierauf zurückzukommen.

1) Dieser Paragr. besteht, den Hauptideen nach aus Wiederholungen früher gegebener Ansichten. Vergl. § 53.

2) Vergl. I, 79. 98. II, 46. 49.

3) Vergl. I, 99 S. 72 Anm. 1.

4) Der — wohl zufällige — Umstand, daß der Autor nicht die Ordnung der Schrift befolgt, in der ויעש יריעות (Ex. 36, 14) vor ויעש כפרת (Ex. 37, 1) und ויעש בצלאל את הארון (Ex. 37, 1) steht, bringt Moscato auf die Vermuthung, daß der Autor mit Ibn Esra (Ex. 37, 1) darin übereinstimmt, daß Bezafel alle קרפ כלי gearbeitet, während nach Mose ben Nachman Bezafel nur die Bundeslade gemacht. Vielleicht bemerkenswerther ist, daß die Phrase את משה רוצה לומר, die nach dem Autor bei jedem Still Arbeit stehen soll, sich gerade bei den hier angegebenen Arbeiten nicht findet. Man muß daher annehmen, daß der Autor sich auf den allgemeinen Satz ככל אשר צוה ה' את משה (Ex. 39, 42) bezieht.

mit unserer Berechnung und Spekulation übereinstäme —, und am Schlusse heißt es: „Als Moses sah das ganze Werk und siehe, sie hatten es gemacht, wie Gott befohlen, ganz so gemacht, da segnete sie Moses“. (Exod. 39, 43) Und unmittelbar auf die Vollendung folgte das Herabkommen der Schechina, weil eben die beiden Bedingungen, welche die Grundfesten des Gesetzes sind, erstens daß das Gesetz von Gott sei und zweitens daß es vom Volke mit gläubigem Herzen aufgenommen werde, vollendet worden waren. Das Zelt war von Gott anbefohlen und die Verfertigung desselben wurde von dem ganzen Volke — so heißt es: „Von jedem, den sein Herz forderte“ (Exod. 25, 2) — mit dem größten Eifer und mit Bereitwilligkeit betrieben; so war denn auch die Vollendung des Ergebnisses, nämlich die Schechina nothwendig, gemäß dem Versprechen: „Ich werde in ihrer Mitte wohnen“ (Exod. 25, 8). Ich habe dir auch schon als Beispiel die Bildung der Pflanzen und des Thieres angeführt. Ich sagte: die Form, durch welche ein Stoff gerade diese Pflanze, gerade dieses Thier wird, ist keine Naturkraft, sondern kommt von Gott selbst. Die Gelehrten zwar nennen sie Natur, und in der That treffen Naturkräfte nach verschiedenen Verhältnissen von Wärme und Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit zur Annahme jener Bildung zusammen, und so wird das eine Palme, jenes ein Weinstock, das ein Pferd, jenes ein Löwe. Aber eben diese Verhältnisse können wir nicht bestimmen; könnten wir diese bestimmen, so wären wir im Stande, zum Beispiel Blut und Fett und Samen aus Flüssigkeiten zu machen, deren Mischung wir abmessen, ja wir könnten Thiere schaffen, in die der Lebensgeist einzöge; oder wir könnten etwas, was statt des Brotes dienen könnte, aus Dingen, die nicht zur Nahrung

מה שהוא מסכים¹ לדעתנו ולסברתנו והתם בה באמרו וירא משה את כל המלאכה והנה עשו אותה כאשר צוה ה' כן עשו ויברך אותם משה והיה סמוך להשלמתו חול השכינה² מפני שנשלמו בשני³ הענינים אשר המה עמודי התורה האחד מה' שתהיה התורה מאת האלהים והשני שתהיה מקובלת בלב נאמן מהקהל והמשכן היה מסצות האלהים והיה מעשהו מכל הקהל כמו שנאמר מאת כל איש אשר ידבנו לבו בתכלית החפץ והרצון והתחייב השלמת התולדת שהיא חול השכינה כאשר אמר ושכנתי בחוכם וכבר דמיתי לך⁴ ביצירת הצמח והחיים ואמרתי כי הצורה אשר בה יהיה עצם צמח מכלתי צמח וחי מכלתי חי איננה מן הטבעים אך מאת האלהים יתברך קוראים אותו החכמים טבע ואמרו הוא כי הטבעים מודמנים לקבל המעשה ההוא כפי ערכם מהחום והקור והלחות והיובש ויהיה זה חמר וזה גפן וזה סוס וזה ארי והערכים ההם אין אנו יכולים לשער אותם ואלו היינו יכולים לשער אותם היינו יכולים לעשות דם וחלב⁵ דרך משל ושכבת ורע מלחיות שנשער מוגיהם עד שנוכל לברא חיים שיהול הרוח בהם או שנוכל לעשות מה שיעמוד במקום הלחם מדברים שאינם מן

1) D. h. — wie Brecher richtig bemerkt — der menschliche Geist findet diese Maße nicht für unbedingt nothwendig, gleichwie es oben von den Gelehrten heißt, daß sie dem Verstand weder widersprechen, noch von ihm als nothwendig anerkannt werden.

2) Vergl. S. 129, Anm. unten.

3) Wenn man nicht gegen alle Ebtitt. שני lesen will, so muß man den pl. שלמו etwa auf משה beziehen. Moscato hat dies gegen seine Gewohnheit übersehen.

4) Vergl. oben II, 69 — 79 und unsere Bemerkungen.

5) Blut und Fett werden als diejenigen Stoffe betrachtet, in die zunächst sich die von den Eingeweiden verdauten Speisen verwandeln und die dann zur Ernährung des Körpers in Fleisch, Knochen u. s. w. übergehen. Wollte und könnte man also Thiere bilden, so liegt es am nächsten, sie aus diesen Stoffen zuzubereiten. Vergl. § 53.

dienen, machen, indem wir Wärme und Feuchtigkeit, Kälte und Trockenheit zumeffen, und erst gar, wenn wir die Constellation der Sphären und ihren Einfluß, der nach der Meinung der Sternseher in Allem, was sie in der Welt geschehen lassen wollen, sichtbar wird, kennen. Aber wir haben schon gesehen, wie diejenigen beschämt worden sind, die sich mit dergleichen Dingen befaßten, Alchemisten, Geisterbanner, welche Bienen aus Rindfleisch, Fliegen aus Wein machen wollten; denn nicht ihrer Abmessung und Berechnung, sondern den Erfahrungen, die sie gemacht, hatten sie es zu verdanken. So hat man gefunden, daß durch die Begattung ein Kind gebildet wird; aber der Mensch kann nicht mehr thun, als den Samen in den zu seiner Empfängniß und Entwicklung geeigneten Boden zu legen; die Abwägung der Verhältnisse, denen die menschliche Form zukommt, ist nur dem Schöpfer bekannt. Und so kann auch die lebende Nation, die da würdig ist, daß der göttliche Geist auf ihr ruhe, nur von Gott gebildet, und ihm muß in Bezug auf Maß und Verhältniß gehorcht werden, menschliche Klugheit über sein Wort aber unterbleiben; so heißt es: „Keine Weisheit, keine Einsicht, kein Rath wider Gott“ (Spr. 21, 30). Nun, an welches Mittel denkst du, wenn wir unsern Vätern ähnlich werden, ihnen nachfolgen und nicht über das Gesetz klügeln wollen?

24. Rusari. Das ist nur möglich, wenn wir

המוננות בשערנו החום והלחות והקור והיובש כל שכן אם נרע הערכים הגלגלים ומעשיהם העוורים על דעת החתים בכל מה שרוצים להראותו בעולם הזה וכבר ראינו חרפה כל מי שהשתדל בהם¹ מהדברים האלה מבעלי הכימ"א ובעלי הרוחניות בעשות הדבורים מבשר הבקר והיתושין מדיין² כי זה איננו משעור וחכמתם אבל הוא מנסיונות שמצאום כאשר מצאו המשגל יהיה ממנו הולד ואין לאדם בה יותר מהנחת הזרע בארמה שהיא מווסנת לקבולו ולהצלחתו בשעור הערכים שראויה להם הצורה האנושית איננו כי אם ליצרה יתברך וכן האומה החיה³ הראויה לחול הענין האלהי בינה⁴ איננו כי אם לאלהים לברו וצריך לשמוע אותו השעור והערך ממנו⁵ ואל יתחכם אדם עם⁶ דברו כמו שאמר אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' ואין אתה רואה התחבולה שנתרמה לאבותינו ללכת אחריהם ולא נתחכם אנחנו בתורה: כ"ד אמר הכוזרי אי⁷ אפשר

1) Var. בדבר.

2) Man findet, daß aus faulendem Fleisch Insekten hervorzugehen scheinen (denn in der That gehen sie aus den in dasselbe gelegten Eiern hervor) und ebenso die Fliegen aus Wein? Aber wer da glaubt, daß er dadurch, daß er Fleisch faulen läßt, Insekten schaffe, befindet sich in großem Irrthum, da er nur ein Werkzeug zur Erweckung der Naturthätigkeit ist, sowie ein Geschlechtspaar durch die Begattung das Kind nicht geschaffen.

3) Vergl. oben II, 32. S. 139 Anm. 3. Brecher (nicht ganz richtig): היי מוסר.

4) Var. בתוכה.

5) Die Summe der hier angewendeten Beweisgründe dafür, daß von der göttlich festgesetzten Maßgabe menschliche Spekulation sich fern halten müsse, wird nach einer andern Seite hin von den R. gegen die R. angewendet. So Ahron b. Elia (Rosgarten p. 97) על אם התורה נתנה על (S. 84 Anm. 2); ויעור אם התורה נתנה על (vergl. § 40). Man könnte leicht hierin eine direkte Beziehung auf diese Ansicht des Rusari finden.

6) Var. על.

7) Die etwas harte Construction dieses Satzes kann leicht mißverstanden werden. Als Object zu ergänzen, und zwar werden die Bestandtheile dieser תעקרה als תורה, פירושים, קבלת התורה, durch das zerlegende מ (S. 84 Anm. 2); die Zeit, von wo sie anfängt, durch במשח, und die Art und Weise, in der sie fortgepflanzt worden,

ihre Lehren zu uns herüber nehmen, und auf ihre Handlungen uns stützen, und zwar indem der, welcher daran glauben soll, sie als eine Ueberslieferung von Vielen an Viele — unter denen wegen ihrer Menge keine Verabredung stattgefunden haben kann über Annahme des Gesetzes, dessen Folgerungen und Erklärungen — von Moses an klar im Herzen bewahrt oder in Schriften niedergelegt findet.

25. Meister. Was sagst du aber, wenn sich in einer oder mehreren Schriften Abweichungen finden?

26. Kufari. So sehe man die Mehrzahl der Schriften ein, denn die Mehrzahl wird doch nicht die Falschheit angenommen haben, und die Minderzahl lasse man. So ist es ja auch bei der Ueberslieferung: wenn die Abweichenden die Minderzahl sind, so richtet man sich nach der Meinung der Mehrzahl.

לזה אלא¹ בהעתקת דבריהם וסמך מעשיהם² אם ימצא מי שיאמין בזה מרבים אחרי רבים שלא יעבור על כמותם ההסכמה מקבלת התורה ותולדותיה ופירושיה ממש ברורה בלבבות או בספרים:

כ"ה אמר החבר ומה האמר אם ימצא חלוק בספר אחד או בשנים ושלשה³:

כ"ו אמר הכוזרי יעינינו כרוב הספרים כי הרבים לא יעבור עליהם הכוב ויניחו חיחידים⁴ וכן במעתיקים כשיחלקו המיעוט ישובו לדעת הרוב⁵:

durch eingeführt; der Satz כמותם ההסכמה בזה ist ein zur näheren Bestimmung des רבים eingeschobener Relativsatz. — So auch R. Israël und Brecher. Dagegen nehmen Moscato und Abendana das ימצא מי שיאמין בזה überhaupt als ein Einschubsel: „wenn sich jemand findet, der daran glauben möchte“; denn, fügt Moscato hinzu, נפשו אשר ישרה נפשו צריך לזה לב טהור נאמן אשר ישרה נפשו. — In der Cardinal'schen Uebersetzung lautet (nach der Anführung bei Caspe) dieser Passus so: ושמורה מיסוד האמת והאמונה זה: מה מקובל וקהל פקח בלא שקר ובלא כזב שומרים התורה מפי משה ומפי הגבורה ממנה בכתב וממנה בכל פה.

1) Nämlich die Tora so zu beachten, wie sie unsern Vätern übergeben worden.

2) Zwei Wege, wie von Geschlecht zu Geschlecht das Gesetz sich fortpflanzt; entweder durch directe Belehrung oder durch Nachahmung der Handlungsweise der Ältern von Seiten der Jüngeren. Bekanntlich dienen in den Talmuden und den späteren halachischen Schriften beide Wege als Richtschnur der Entscheidung. Raschi erklärt נקיטין ערוב. ה"א durch מרביותו ומנהג מרביותו.

3) Durch diese Wendung schmiebet der Autor eine Waffe gegen die R., wenn er auch die Spitze derselben erst im § 33 gegen sie wendet. Er zeigt zuerst, wohin wir mit dem heil. Text gelangen würden, wenn wir ihn auf ähnliche Weise behandeln wollten, wie die R. den Inhalt. Wollte man in Bezug auf eine Lesart jeder Conjectur sofort Raum geben, so würde in kurzer Zeit der h. Text ein ganz anderer geworden sein; also nicht das selbstvertrauende Bernüfteln, sondern das Vertrauen auf die Ueberslieferung verblüht uns die Reinheit des Textes. Die Anwendung auf die Auffassung der Gebote nach eigener Spekulation (התחכמות) ergibt sich von selbst.

4) Von vergleichen von Esra angestellten Vergleichen von Pentateuchcod., wobei ebenfalls nach der Mehrheit entschieden wurde, erzählt Sifri Deut. 33, j. Meg. Ende (welche Stelle von Samuel Jase in Jese Mareh mißverstanden worden), Mass. Sofr. 6, 4. Vergl. Orient 1842, Lit. = Bl. S. 347.

5) Hier stellt der Kufari gleichsam von selbst schon die Vergleichung zwischen den Textreducteuren und den Uebersetzern auf, weist auch auf den schon einmal berührten und später § 38 noch stärker hervorzuhebenden Vorzug der Vielheit von Seiten der R. hin; oder ist hier מעתיקים als „Abschreiber“ zu nehmen?

27. Meister. Was aber sagst du, wenn du in der (heil.) Schrift einen Buchstaben findest, welcher der rationellen Betrachtung falsch erscheint? z. B. צרו (Klagelied 4, 18); glaubst du nicht, es müsse צרי heißen? Und ebenso נפשי לשוא נפשי אשר לא נשא לשוא נפשי? (Ps. 24, 4); daraus möchte man wohl נפשו machen? Und so unzählige Fälle.

28. Rufari. Sollte die rationelle Anschauung über diese und ähnliche Fälle Gewalt bekommen, so würde sie die Schriften zuerst in Buchstaben, dann in Wörtern, dann in Sätzen, dann in Vokalen, dann in Accenten ändern und somit auch der Inhalt geändert werden. Wie vielen Versen kann man den entgegengesetzten Sinn geben, wenn man nur eine dieser Bestimmungen ändert, geschweige denn alle!

29. Meister. Und wie hat — nach deiner Meinung — Moses sein Gesetzbuch den Israeliten hinterlassen?

כ"ו אמר החבר ומה תאמר באור שחמצא בספרים בחלוקה ההקשה כמו צרו צעדינו התראה שהוא צרו ואשר לא נשא לשוא נפשי ושיבוירו נפשו וזולת זה¹ שלא נוכל לספרם²:

כ"ח אמר הכוזרי אם תשלוט ההקשה על אלה והדומה להם תשנה הספרים כלם באותיות תחלה ואחר כך במלות ואחר כך בחבורים ואחר כך בנקוד³ ואחר כך בטעמים וישתנו הענינים וכמה פסוקים יוכל האדם להעתיק עניניהם אל הפכם בהעתיקת אחד מאלה המסורות⁴ כל שכן כלם:

כ"ט אמר החבר ואיך תחשוב שהניח משה ספר תורתו אל בני ישראל⁵:

1) Var. ידברו zu ידבר.

2) Wie aber, fragt der Meister, wenn die Veranlassung zur Untersuchung über die Richtigkeit einer Stelle nicht eine äußerliche ist, sondern aus der subjektiven Anschauung (הקשה) des Menschen hervorgeht, wie in den angeführten Beispielen, wo zwar die Codices nicht variiren, aber doch durch eine Emendation ein besserer Sinn hergestellt werden könnte? — Es folgen nun zwei Beispiele von scheinbaren Corruptionen des heil. Textes. Was das erste aus Klagelied 4, 18 entnommene betrifft, wo in der That צרי einen bessern Sinn geben würde, bemerkt Ibn Ezra Jaqot f. 20 b (ed. Berlin): „Einige sagen, aus der Ähnlichkeit der Buchstaben צ ו ר seien die Varianten ורנים (1. Chron. 1, 7) ורנים (Gen. 10, 4), רעואל (Num. 2, 14) und רעואל (Num. 1, 14) zu erklären. Nach meiner Meinung aber sind sie für zwei Namen eines Menschen zu halten. Darum (da keine Corruption des heil. Textes anzunehmen ist) irrt, wer da sagt צרי müsse צרי heißen, was er durch das folgende ברחובותיו und durch die Vergleichung mit Spr. 4, 12 צרי צריר zu erhärten sucht“. Warum öffnet er aber nicht seine Augen und sieht auf das Folgende (Fortsetzung desselben Bildes) נלכד בשחיתותם כלים היו רודפיו? also ist צרי beizubehalten, und die Worte jenes Fälschers sind unnötig“. Woher R. Israel und Brecher wissen, daß es צרי zu noch ein Keri צרי giebt, ist uns unbekannt. — Bei dem zweiten Beispiele aus Ps. 24, 4 wird in der That in den heutigen Ausgaben als Ketiב נפשו und als Keri נפשי gegeben, und würde daher dies Beispiel nichts für unsern Autor beweisen, da doch in der That hier eine doppelte Lesart ist; wenn man nicht etwa annehmen wollte, entweder der Autor wolle nur das urgiren, daß wir nicht das Recht hätten, nach eigenem Gutdünken eine der beiden Lesarten als die richtigere zu erkennen (man denke an die Meinung, daß Keri und Ketiב ה"ם seien, Reb. 37b) oder er habe nur die Lesart נפשי gehabt, was man auch von Raschi glauben möchte. Denn es steht diese Lesart auch als Keri und Ketiב nicht fest, da Kimchi (und mit ihm die heutigen editt.) נפשו als Ketiב, נפשי als Keri, Ibn Ezra umgekehrt נפשי als Ketiב, נפשו als Keri, Elia Levita nur die Lesart נפשו (mit ו"י ש"י) anerkennen will. Hierüber verbreitet Moscato sich weilläufig. Man vergl. noch Mass. Sofr. 7, 4 und Minchat Schai zu Ps. 24, der unsere Stelle anführt.

3) Die Worte ומה"י בנקוד fehlen bei R. Israel und Brecher; statt בחבורים hat Var. בספרים.

4) Diese ganze Stelle ist überlegt bei Buxtorf: de punct. ant. et orig. p. 296.

5) Auch zum bloßen Lesen der Schrift bedürfen wir der Tradition, wie § 33 das Resultat

30. Kufari. Ohne Zweifel war es ein nacktes Buch ohne Vokal- und Accentzeichen, wie wir noch heute die Tora-Rollen sehen. Nun ist es aber unmöglich, daß die Vokalisierung nach Verabredung unter dem Volke entstanden, so wenig es möglich ist, daß man sich zum Ungesäuerten am Pesa'chfest und zu den andern Gesezen desselben verabredet habe, die zum Andenken an den Auszug aus Aegypten gegeben sind; es hatte sich in den Gemüthern der Israeliten die Wahrheit des Auszuges aus Aegypten durch ununterbrochene Beobachtung dieser Gebote festgesetzt; unmöglich ist es, daß man in irgend einem Jahre darin übereingekommen wäre, ohne auf Widerstand zu stoßen.

ל אמר הכזרי מבלי ספק שהיה ספר פשוט מאין נקוד ועמים כאשר אנחנו רואים ספר¹ חזרה היום² שאי אפשר שישכימו עליהם בהמון כמו שאי אפשר שישכימו על המצה בפסח ושאר חרותיו שהם זכר ליציאת מצרים שמהישוב בנפשות ישראל אמתה יציאת מצרים במעשים ההם המתמידים שאי אפשר להסכים עליהם בשנה מהשנים מבחלי שלא יהיה עליהם מורה³:

gezogen wird. Der Pentateuch hatte, wie er von Moses den Israeliten übergeben wurde, keine Vokalzeichen, es mußte also das Lesen desselben traditionell fortgepflanzt werden; eine Tradition, die also die R. selbst anerkennen müssen. Der Autor sucht in Verlauf seiner Polemik gegen die R. hauptsächlich diese in der That schwache Seite des karäischen Systems anzugreifen, daß sie ihrem Princip, keine Tradition anzuerkennen, nicht treu bleiben und nicht bleiben können. Vergl. unsere Bemerkungen zu § 38. Indeß dürfte hier der Angriff zurückprallen, da die R. annehmen, daß Moses die Tora schon mit Vokal- und Accentzeichen versehen habe. Jehuda Haba'ssi im Eškol ha-Rozer sagt ausdrücklich § 163, daß nicht blos der Pentateuch, sogar die Mišna Vokale hatten, und daß jedes חזרה ספר ohne Vokale ספר sei. Vergl. § 173. — Dob. Mord. Cap. 12 Anfang: „Alle unsere Weisen glauben und lehren einstimmig, daß die ganze Tora mit Vokalen und Accenten versehen aus der Hand unsers Lehrers Mose hervorgegangen . . . Daß aber einige diese Erfindung dem Esra und den Männern der großen Synagoge zuschreiben, kommt daher, daß nachdem das Volk in der Gefangenschaft die genaue Kenntniß des Gesetzes verloren, Esra das Gesetz wiederherstellte und es mit Vokalen und Accenten versah“ (man denke an das talmudische ודורו שכתוב). Gegen die Ansicht aber, daß die Vokale jünger seien als der Talmud, sträubt sich Mordechai (wie es einem R. ziemt) auf's Aeußerste. Vgl. Trigl. p. 191. — Simcha Hsaa' (Dr. Zabb. f. 17 a): „Im 40. Jahre kurz vor seinem Tode schrieb er die ganze Tora eigenhändig mit Tinte nieder nach dem Munde Gottes von בראשית bis כל ישראל mit Vokal- und Accentzeichen, wie es sich gebührt“.

1) Var. ספרי.

2) Bekannt ist der Streit über das Alter der Vokalzeichen, der sich im 16. und 17. Jahrh. erhob, nachdem Elia Levita in der dritten Vorrede zu Masoret ha-Masoret den ersten Antrieb dazu gegeben hatte (seine Worte daselbst: אמר הוא שאין בו ספק שזאת התורה אשר שם משה לפני ב"י היה). (fol. 10 a ed. Sulzbach) erinnern stark an den Anfang dieses Paragraphen. — Aus den Worten des Autors geht hervor, daß er dieselben für ein Werk der esranischen Zeit hält, und er bietet also keine Stütze für Elia Levita's Behauptung. Keinenfalls aber sagt er, daß die R. keine Vokalzeichen haben, wie Burtorf (de punct. ant. etc. p. 500) und Wolf (B. H. II, p. 436) aus § 35 schließen zu können glauben. Das Gegentheil geht gerade aus der Antwort § 34 hervor. Vergl. die in der vorigen Anm. angeführten Stellen über das Alter der Vokalzeichen nach kar. Meinung; ihre Ansichten über Keri und Ketib bei Trigl. p. 316, wozu unten § 31 Ende. Man sehe noch A'arja de Rossi: Meor Enajim Cap. 59 (der p. 471 ed. Cassel auf unsere Stelle hinweist) und Archevoliti im Arugat ha-Bosem Cap. 26, der den Anfang von § 31 wörtlich mittheilt; meine Anmerkung zu Meor Enajim p. 477.

3) Die Unwahrscheinlichkeit, daß sich eine große Masse zu einem allgemein gültigen Gebrauch

31. Meister. Ohne Zweifel wurde es mit Patach, Komez, Scheber, Aussprache, Scheba und Accenten dem Gedächtnisse eingepägt; den Priestern, weil sie es beim Tempeldienst und der Belehrung der Israeliten brauchten; den Königen, weil es den Befehl enthielt: „Es sei bei ihm und er lese darin alle Tage seines Lebens“ (Deut. 17, 19); den Richtern, weil sie es zur Rechtspflege brauchten; den Mitgliedern des Synhedrium, weil sie dessen bedurften, insofern es heißt: „Ihr sollt es beobachten und thun“; den Heuchlern, um sich Vortheile dadurch zu verschaffen. Man setzte nun die sieben Hauptvokale und die Accente zu Zeichen der von Moses überkommenen Bestimmungen. Was meinst du dazu, daß sie die Schrift erst mit Versabtheilungen, dann mit Vokalen, dann mit Accenten, dann mit Bestimmungen über die Beobachtung der vollen und

ל"א אמר החבר מבלי ספק שהיה שמור בלבבות בפתחא והקמץ והשבר והנטייה² והשבא והטעמים בלב הכהנים מפני צרכם לעבודה ולהורות אח בני ישראל ובלב המלכים מפני שנצטוו והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו בלב השופטים מפני צרכם אליהם בדינים ובלב הסנהדרים³ מפני צרכם אליהם במה שכתוב ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם ובלב החסידים כדי לקבל שכל ובלב אנשי החונף להתגדר בהם ושמו⁴ שבע המלכים והטעמים אותות לחכונות ההם אשר העתיקום בקבלה⁵ ממש ומה חחשוב על אשר חקנו המקרא בפסוקים⁶ תחלה ואחר כך בנקוד

einigen sollte, ist schon mehrmals als Beweis für das hohe Alter des Gebrauchs verwendet worden. S. oben I, 58. 59 und 5fter. Dagegen Eschlol ha-Kofer § 300: (והטעם) כי לא יכשר שנקבצו: כלל ישראל על דבר שכל נאמר לו ואך נתקבצו כלל האומה על החשבון של ירח ודחית כלל ישראל על דבר שכל לקיימו ולחקנו שלא כהורחק נאמר לו ואך נתקבצו כלל האומה על החשבון של ירח ודחית והבערת הנר ואכילת הקיבה והאליה והכלית ועניין העריות.

1) Ueber diese Eintheilung der Vokale vergl. oben S. 182, Anm. 3.

2) Der ungewöhnliche grammatische Ausdruck נטייה ist die wörtliche Uebersetzung des arabischen Terminus *al-Lol* (von *Lo* inclinavit), welcher die Neigung des Fatha (a) zur Aussprache des Resre (e) bezeichnet. Siehe de Sacy Gramm. I, 40. (2. Ausgabe). Freytag s. v. *Lo*. Richtig versteht daher Moscato (und nach ihm N. Israel) unter נטייה die Hineigung eines einzelnen Lautes zu einer andern als ihm eigenthümlichen Klasse, wie z. B. Segol zwischen Patach und Jere in der Mitte steht (s. oben S. 183). — Bei Elia Levita, der in Mas. ha-Masoret 3. Bort. diese Stelle des Rufari anführt, fehlt das Wort נטייה, das auch Buxtorf nicht übersezt, sondern in Parenthese zu Scheba hinzufügt: de punctis, quibus singulae voces sint efferendae. — Vergl. oben II, 6. S. 95, Anm. 3.

3) Wenn außer dem Synhedrium noch besondere שופטים genannt werden, so scheint unter letztern die bloß executive (שוטרים Maschi Deut. 16, 18), unter erstern die höchste gesetzgebende Gewalt verstanden zu sein. — Der Vers חכמתכם כי היא חכמתכם wird im Talmud (Sabb. 75a) auf die Kenntniß der (dem Synhedrium allein zukommenden) Kalenderbestimmung bezogen.

4) Gegen El. Levita (a. a. O.), der, um nicht den Rufari unter seine Gegner zählen zu müssen, bezweifelt, ob das נטייה sich auf die (nachalmud.) בעלי מסורת beziehe, beweist Moscato aus dem ganzen Zusammenhange, daß das Erstere das Richtige sei.

5) Man beachte wohl, wie der Autor in Anbetracht dessen, daß § 35 von der Tradition der Aussprache auf die Tradition des Inhalts geschlossen werden soll, die Allgemeinheit und die für alle Verhältnisse des Lebens, sogar zur Erreichung umebler Zwecke bestehende Nothwendigkeit der erstgenannten Tradition hervorhebt. Vergl. § 38. Meor Enajim Cap. 59 Ende hat eine etwas abweichende Lesart.

6) D. h. mit Zeichen für die Versabtheilung, denn natürlich war dieselbe eben so traditionell wie die Aussprache selbst. Der Talmud (Meg. 22a) schreibt ausdrücklich die Versabtheilung (unsere?) im Pent. schon Moses zu. Vergl. Reb. 38a. — In der Anordnung selbst will Moscato

mangelhaften Schreibung versehen; daß sie sogar die Buchstaben zählten und herausbrachten, daß das *Waw* in גרון (Lev. 11, 42) die Mitte der Tora sei, daß sie jede fremde, von der Regel abweichende Form in *Romez*, *Patach*, *Zere*, *Segol* bemerkten? Glaubst du, daß ihre Bemühungen hierin eitel und unnütz, oder eine pflichtgemäße Beschäftigung waren?

32. Kufari. Gewiß eine pflichtgemäße Beschäftigung; zugleich eine Bewahrung der Schrift gegen etwaige Aenderungen und eine wunderbare Weisheit; denn das Vokal- und Accentssystem ist auf eine Weise angeordnet, daß man eine höhere Weisheit darin erblickt, die zu unserer Weisheit in gar keinem Verhältniß steht. Auch läßt es sich denken, daß die Menge so etwas nur von vielen Gottgefälligen oder einem Gottgefälligen angenommen, und wenn sie sie von einem angenommen, daß es nur ein Prophet oder sonst ein vom göttlichen Geiste Unterstützter sein konnte. Denn der Gelehrte, dem diese Unterstützung fehlt, findet bei dem, der ihm an Gelehrsamkeit nahe kommt, Widerstand in Befolgung seiner Vorschriften.

33. Meister. Also sind zur Anerkennung der Ueberlieferung wir und die Karaiten verpflichtet, und überhaupt jeder, der da zugestehet, daß diese Tora, wie sie da ist, die Tora des Moses ist.

ואחר כן בטעמים ואחר כן במסורות על שמירת המלא והחסר עד אשר מנו אותיותיה ובררו כי וי"ו דנחון חצי החורה¹ ושמירת כל נכרי מקטץ ופתח וצרי וסגול² יוצא מן ההקשה החראה שמעיהם כזה לריק ולבטלה או השחלול בדברי חובה³:

ל"ב אמר הכוורי אבל⁴ השחלול בדבר חובה עם שמירת החורה שלא יהיה דרך לשנוחה עם החכמה המופלאה כי נראה מקביעות הנקוד והטעמים סדר שלא יהיה אלא מחכמה נעזרת איננה מערך חכמתנו בשום פנים ולא יתכן שיהיה מקובל אצל ההמון אלא מרבים רצוים או מיחיד רצוי ולא יתכן שיקבל ההמון מיחיד אלא אם יהיה נביא או נעזר בענין האלהי⁵ כי החכם שאיננו נעזר טוען מי שהוא קרוב לו בחכמתו שיעשה כמעשהו:

ל"ג אמר החבר אם כן הקבלה אנחנו והקראין חייבין בה וכל מי שיורה כי החור' הואת הנמצאת על החכמו' הואת היא נקראת תורת משה:

eine Beziehung auf die vielbesprochene Stelle Neh. 8, 8) finden; besser erklärt man dieselbe durch die stufenweise zunehmende Nothwendigkeit, der mündlichen Ueberlieferung durch schriftliche Zeichen zu Hilfe zu kommen; Meor Enajim Cap. 59 Ende.

1) Kibbushin 30: Darum heißen die Alten „Zähler“ (סופרים), weil sie die ganze Schrift durchzählten und aus sagten, daß das ו in גרון (Lev. 11, 42) der mittelfte Buchstabe des Pentat. sei. Vergl. Mass. Sofr. 9, 2.

2) Einen ziemlich gekünstelten Grund dafür, daß der Autor hier nur diese vier Vokale erwähnt, findet man bei Roscato, der sich in einer langen Digression bemüht, des Gl. Levita Behauptung über die Jugend der Vokalzeichen zu widerlegen.

3) Mit dieser Wendung beabsichtigt der Autor wohl zunächst (vergl. aber auch Anmerk. 5.) den ziemlich geringschätzigen Ansichten der K. über die Bemühungen der Masoreten (Trigl. p. 317) entgegen zu treten. Aber auch zur Widerlegung ähnlicher Urtheile über die Masora von Seiten rabbin. Gelehrten, wie des von Esodi (bei Roscato 164 c) „neben Andern“ citirten Šon Efra wird diese Stelle des Autors bei Wolf B. H. II p. 529 gebraucht.

4) Var. segt הוא zu.

5) Auch hier arbeitet sich der Autor schon vor. Die Einführung der Vokalzeichen (durch die „אנשי כה"ג u. dergl.) zeigt darauf hin, daß die Einrichtungen überhaupt, die zur Zeit des zweiten Tempels getroffen wurden, göttliche Eingebung waren. Vergl. § 39—41.

34. Rufari. Das geben die Karaiten zu. Aber nachdem sie die Tora so verstehen vor sich haben, brauchen sie keine Ueberlieferung weiter.

35. Meister. Sieh, bei diesem Buche Moses brauchen wir in Bezug auf die Worte und die Aussprache so viele Seiten der Ueberlieferung, Vokale, Accente, Abtheilungen, Masora; um wie viel mehr bedürfen wir ihrer in Bezug auf den Inhalt und das Verständniß; denn der Inhalt ist doch noch weit mehr als die Aussprache. Z. B.: Als Moses zu ihnen sagte: „dieser Monat sei euch der erste der Monate“ (Exod. 12, 2) mußte das Volk nicht in Zweifel sein, ob er Monate der Aegyptier meinte, unter denen sie gewesen waren, oder Monate der Chaldäer, wie sie Abraham in Ur-Kasdim gehabt; ob Sonnenmonate oder Mondmonate oder Mondjahre, die man durch Berechnungen mit den

ל"ד אמר הכורי כן¹ אומרים הקראים אבל אחר שמצאו התורה שלימה אינם צריכים אל הקבלה: ל"ה אמר החבר והנה² זה ספר משה הפשוט הוצרכנו במלותיו וברבבו בו אל כמה כחות מן הקבלה מן הנקוד ומטעם ומספס ומסורת על אחת כמה וכמה אנו צריכים בעניניו ופרושיו כי הענין רחב מן המלות התראה כאשר אמר להם החדש הזה לכם ראש חדשים על הרמיון לא³ נסחפק העם אם רוצה לומר חדשי המצרים שהיו ביניהם או חדשי הכשדים שהיו עם אברהם באור כשדים או רצה חדשי השמש⁴ או חדשי הירח או שני הירח⁵ בתחבולות יסכימם עם שני השמש⁶ כאשר

1) Sinn: Die Kar. (vorausgesetzt, daß sie glauben, Moses habe den Pentateuch unvokalisiert gelassen) geben zu, daß man bis zu der Zeit, da man die Vokale gesetzt, der Ueberlieferung bedurfte, jetzt aber bedürfe man derselben nicht mehr, da man ja die Zeichen dafür hat. Aber mit Recht hebt der Autor in seiner Erwiderung die hierin liegende Inconsequenz hervor. Vergl. § 33 (Dreher bezieht mit Unrecht das אומרים כן auf אומרים וכו' — (הוא) הנמצא וכו' —). — Ähnlich hatte Saadja den K. den Einwand gemacht, sie wüßten ja ohne Tradition nicht, welcher Tag Sabbat sei, worauf ihm Salmon b. Jerucham erwiderte: Jetzt wisse man es doch einmal Trigl. p. 257.

2) Die Waffen, mit denen der Autor in diesem Paragr. gegen die Kar. kämpft, sind: 1) die Unverständlichkeit mancher biblischen Gebote, wenn man sich bloß an den Buchstaben des Gesetzes hält; 2) die — schon mehrmals angeregte — Inconsequenz, vermöge welcher die Kar. einzelne, entweder nur lose angedeutete oder in der Schrift gar nicht enthaltene Gebote angenommen haben. Dieser Paragr. selbst ist für die Institutionen der K. sehr instruktiv.

3) היעלה על דעת שלא שאיו על פניהם: Vergl. unten § 39: א"י

4) Sonnenmonate, d. h. Zwölftheile eines Sonnenjahres, wie der jetzige europäische Kalender.

5) Mondjahre, d. h. ohne Rücksicht auf Uebereinstimmung mit dem Sonnenjahre, wie der muhammedanische Kalender.

6) Var. השמש בתחבולות. שישכים אותם עם שני השמש בתחבולות. Diese Ausgleichung des Mondjahres mit dem Sonnenjahr bildet bekanntlich das Grundprincip des jüdischen Kalenders; geboten ist sie dadurch, daß die Schrift befiehlt, nach Mondmonaten zu rechnen, und doch die Hauptfeste an gewisse von den Jahreszeiten (also vom Laufe der Sonne abhängige Naturerscheinungen) knüpft; so Pesach an die Kornreife (Frühling), Succot an die Ernte (Herbst) u. s. w. Da nun ein Mondmonat (d. h. die synodische Länge eines Monats) ungefähr $29\frac{1}{2}$ Tage beträgt (S. 117), so enthalten 12 Mondmonate (Mondjahr) 354 Tage, also 11 (12) Tage weniger als das Sonnenjahr (oder die Zeit nach welcher die Sonne in ihrem jährlichen Umlauf wieder dieselbe Stelle einnimmt). Wollte man nun ohne Rücksicht auf letzteres immer weiter zählen, so würde das Pesachfest, das z. B. in diesem Jahre um das Frühlingsäquinoccium fällt, im nächsten Jahre 11 Tage früher, und nach etwa 15 Jahren um das Herbstäquinoccium fallen, also nicht im Frühling gefeiert werden. Daher wird von Zeit zu Zeit in das Mondjahr ein Monat eingeschaltet, so daß dieses alsdann aus 13 Monaten besteht. Dieser Mt heißt יריד. Vergl. unten § 38.

Sonnenjahren ausgleicht, wie in der Kalenderlehre geschieht? Ich wollte, daß die Karaiten mir eine genügende Antwort hierauf und auf Ähnliches gäben, und ich würde mich zu ihrer Ansicht belehren. Ja, ich wollte mir es angelegen sein lassen, von ihnen eine genügende Antwort auf die Fragen zu bekommen, wodurch ein Thier zum Genuße erlaubt wird, worin das „Schlachten“ bestehe, ob es Stechen oder jede beliebige Tödtungsart sei; warum das von Nichtjuden Geschlachtete unerlaubt sei, worin der Unterschied zwischen dem Schlachten und dem Enthäuten und der sonstigen Beschäftigung damit bestehe. Ferner wollte ich mir von ihnen erklären lassen, welches Fett das

בחכמ' העובר¹ הייתי רוצה ששיבוני הקראים תשובה מספקת על זה והדומה לו² ואשוב לרעתם כי רצוני להשתדל ושישיבוני תשובה מספקת כאשר אשאלם על מה שיחיר החי לאכול ומה ענין הוביחה ושמה היא נחירה או הרג כאשר יודמן ולמה נאסרו ובחי גוים ומה הוא שיש בין ובחו והפשטו ושאר מלאכתו³ והייתי

1) Diese Worte könnten auch zu dem folgenden gezogen werden, und der vorhergehende Satz mit *שמה* abgeschlossen werden. Wir haben jedoch nicht ohne zureichenden Grund von der Auffassung der früheren Commentatoren abweichen wollen. Letzteres mußten wir in Betreff der folgenden Worte *אשר לרצוני*, was uns nach unserer Auffassung einen besseren Sinn zu geben scheint. Die Fröhern: Nun will ich zu ihrer Meinung zurückkehren (aber er war ja nicht abgewiseit).

2) D. h.: „Wie wissen sich die K. da zu helfen? Welche Zeitrechnung meint die Schrift?“ Es ist nicht zufällig, daß der Autor hier gerade die Fragen nach den Monaten, die die Schrift meint, aufwirft; stimmen ja hierin die K. mit den R. überein. Es sind aber Spuren vorhanden, daß unter den älteren K. selbst Meinungsverschiedenheiten darüber obwalteten, wie z. B. Jehuda ha-Parfi (Ybn Ezra Ex. 12, 1) behauptete, Moses habe Sonnenmonate befohlen. Vergl. Geiger's Zeitschrift V, S. 278.

3) Nach rabb. Ansichten liegt in den Worten des Pentateuchs *וכחה* (Deut. 12, 21) — daher hier die Uebrigung des Ausdrucks *וכחה* — die Hindeutung auf gewisse, beim Schlachten zu beobachtende Vorschriften, sowohl in Bezug auf die Person, welche, als auch auf das Instrument, mit dem, und auf die Art, wie man schlachtet, involviret. Der größte Theil dieser Vorschriften wird als traditionell (הל"ם) betrachtet. Was die vormossaische Zeit betrifft, so war es bis auf Noah gänzlich verboten, Fleisch zu essen, von da an jedoch ohne weitere Beschränkung als die des *אבר מן החי* erlaubt. Nach karait. Ansicht war der Genuß des Fleisches nie untersagt, dagegen wurden wegen des damit getriebenen Mißbrauchs dem Noah gewisse Gesetze über das Schlachten gegeben, die sich als *כול היורה* (stehender Name für die Summe der traditionellen Ritualien bei den K.) bis auf uns fortgepflanzt haben. (Hierdurch entgehen sie dem Glauben, daß Gott dem Moses noch andere Gebote als die im Pentateuch enthaltenen gegeben). Diese Gesetze treffen in den Hauptpunkten mit den rabb. überein, sind jedoch noch zahlreicher (besseren räumt sich Menachem ben Josef, Zeitgenosse Saadja's, vergl. Geiger Zeitschrift V, S. 268) und erschwerender als diese. In der Schrift sind sie immer in dem Verbot des Blutesessens involviret; ihnen allen liegt die Idee des Erbarmens gegen die Thiere und der Verminderung des Schmerzes (gegen Mishna Ber. 5, 3. Meg. 4, 9) zu Grunde; zugleich soll auch die Schlachtung so eingerichtet werden, daß das Blut leichter und schneller Abfluß aus dem Körper habe. (Das noch zurückgebliebene Blut wird durch Salz *ביתר ולא עב ביתר* (Rizzur 3. Sch. 32a) entfernt). Hieraus entwickeln sich ungefähr folgende Regeln: der Schnitt, gefülhrt *וכוחא* (besser) muß vier *אמר* durchschneiden, nämlich *אמר* *אמר* *אמר* *אמר*; der Raum, innerhalb dessen der Schnitt geschehen muß, ist wie bei den R. bestimmt (Zore Dea Cap. 20). Außer den fünf rabb. Fehlern (Zore Dea Cap. 23 und 24) zählt Elia Beschizi noch fünf, die aber zum Theil schon unter jenen fünf begriffen sind (daher bei Israel ha-Maarabi nur jene fünf) *המה*, *המה*, *המה*, *המה*, *המה* (Rizzur f. 29a b). Es giebt 14 Situationen, die ein Thier untauglich machen, geschlachtet zu

verbotene sei, da es doch mit dem erlaubten an den Eingeweiden und dem Magen zusammenhängt, und dergleichen mehr von der Entaderung des Fleisches; daß er mir die Grenze des Erlaubten angebe, damit ich mit meinen Genossen nicht in Streit darüber gerathe; ebenso ob der Fettschwanz, der nach ihrer Meinung verboten ist, einen bestimmten Grenzpunkt habe; vielleicht nimmt der Eine nur einen Theil des Schwanzes ab, der Andere die Hälfte, wie sie ist. Ferner wollte ich von den Karaiten wissen,

רועה שיבאר לי החלב האסור והוא דבק עם המותר במעים והקיבה וחלה זה מנקור הבשר ושימסור אלי הגדר שבין המותר והאסור כדי שלא אחלק בו עם חברי וכן האליה האסורה אצלם היש לה גדר ושם האחד יסיר קצת הונק ואחד יסיר הכף כמו שהוא¹ והייתי רועה שיבאר לי העוף

werden: 1) Ein verwundenes; 2) krankes; 3) dem Tode nahez; 4) und 5) ein solches, das sich mit einer fremden Thierart begattet hat; 6) das einen Menschen getödtet; 7) das einer גרהה oder 8) einem מוצל כהרם oder 9) einem זבח לאלהים יחרם geföhrt; 10) עגלה רעוה; 11) צמר ממוח; auch der freigelassene, daher auch der Vogel mit Blut geföhrt wird (Lev. 14, 6), um erkannt werden zu können; auch „zieht er leicht den Vogel an; denn es heißt „הקטן צבוח נחליה“ (Ser. 12, 9); 12) שער המסחלה; 13) was zum Götendienste bestimmt oder gar schon geschlachtet ist; 14) was noch nicht 8 Tage alt ist (auch die Mutter darf in dieser Zeit nicht geschlachtet werden), und findet dies Verbot bei allen vierfüßigen Thieren und Vögeln statt. Dieselbe Ausdehnung hat אחר ואח נה, das auch das noch schwangere Thier in sich begreift. Ihren Beweis aus Gen. 25, 22, daß schon der פטוס בן heißt, sucht schon Ibn Ezra z. d. St. zu widerlegen. Der Ort, wo geschlachtet wird, ist kein Hinderniß, doch will es nicht recht scheinen, in Jerusalem חוץ zu schlachten; ja man war sehr streitig darüber, ob man nach Zerstörung des Tempels überhaupt Fleisch essen könne. — Der Schlachtende muß älter als 13 Jahre (von da an heißt er מורס וכו'), stark, gewandt, gläubig sein; er muß eine ארסא שמיסא von dem Angeesehenen אסר der Gemeinde haben. Der Unreine kann für Unreine (§ 49) schlachten, Zwei können mit einem Messer, oder Einer zwei Thiere mit einem Messer, aber nicht Zwei mit zwei Messern ein Thier schlachten. Die Vorschriften über die Schärfe des Messers, der Segensspruch, die Bedeckung des Blutes stimmen mit kleinen Ausnahmen mit den rabb. überein. Hiernach wären vom kar. Standpunkte die vier Fragen des Autors folgendermaßen zu beantworten: Die moralische Berechtigung zum Genuße des Thieres erweist E. Beschizi (Kizzur f. 31a) daraus, daß immer die niedrigere Geschöpfklasse der höheren zur Nahrung diene, die legale folgt daraus, daß man in der Lora finde, daß Thiere gegessen werden (Delitzsch Dr. 1840 Lit.-Bl. Cap. 454). — Daß die Schlachtung nicht in נחירה oder הרג bestche, wird durch den Sprachgebrauch הלשון הסכמה bewiesen, שמיסא ist nämlich = מסיכה, wie die Ausdrücke שחוט וכו' beweisen. — Eine Consequenz der moralischen Berechtigung, sowie der Pflicht, den Schmerz des Thieres möglichst zu vermindern, ist, daß das von einem Nichtgläubigen Geschlachtete unerlaubt ist; weil eben das Schlachten nur in Bezug auf den intendirten Nutzen erlaubt ist, so wird der Akt, wenn er dieser Intention entbehrt, zu einem gewöhnlichen Todtschlag, das Thier נבלה. Daher halten auch die Karaiten nicht bloß die Nichtjuden, sondern auch die R. für נבלה, die es übrigens umgekehrt ebenso machen. Etwas ganz anderes freilich ist es mit denjenigen Arbeiten, die an dem einmal geschlachteten Thiere vollzogen werden; da hier keine Intention nöthig ist, so können sie von Jedem verrichtet werden.

1) In Beziehung auf die Grenze zwischen dem erlaubten und verbotenen Fett befinden sich die R. in der That in einiger Verlegenheit, und müssen zuletzt auch wieder zum חירסא ihre Zuflucht nehmen. So heißt es Kizzur f. 32a. Die Art der Ablösung der Fettsäule und des Fettschwanzes (אליה) vom Fleische ist aus der erblichen Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht bekannt. Weil aber doch noch geschrieben steht; „kein Fett und kein Blut sollt ihr essen“ (Lev. 3, 17), so scheint es, daß es noch andere Fettsäule außer diesen erwähnten gebe. Daher pflegt man von dem Fleische zur Zeit der Entaderung (נקור) alles Fett abzulösen, wie das Fett von den Seitenwänden u. s. w. Unter die Kategorie des חלב gehören die Theile, die sich leicht vom Fleische ablösen

wie man die reinen von den unreinen Vögeln unterscheidet, die bekannten, wie junge Tauben und Turteltauben, abgerechnet; woher er behauptet, daß das Fuhn, die Gans, das Rebhuhn und die Ente zu den reinen und nicht zu den unreinen gehört. Ich wollte mir von ihm die Grenze des Gebotes: „Keiner gehe von seinem Ort am Sabbatage“

הטהור מן הטמא¹ וולח המפורסמים רוצה לומר בן יונה או חור וסאין הוא אומר שאין התרנגולת והאוו והקורא ולכרכיה² מהטמאים והייחי רוצה שיתן לי גבול אל יצא איש ממקומו ביום השבת³ אם הוא ביתו

lassen, wie das Fett auf dem Karp, das obgleich es an diesem haftet, doch leicht abzuschälen ist; das Schen aber, das sich nicht so leicht von seiner Stelle ablösen läßt, ist nicht nöthig abzuschälen, da es Fleisch ist.“ — Man vergl. hiermit Chol. 49 b: ר"ע אומר מה הלב חמכסה את הקרב חותב קרם: — חלב טהור כותם טמא אינו כותם (ebend.). — Einen besonders streitigen Punkt bildet dabei die אליה, die nach der Ansicht der Rabb. Chol. 117 a von nicht geopfertem Thieren erlaubt, nach der der R. immer verboten ist. Jene Ansicht sucht Raim. S. Maach. Nsur. 7, 5 nach Vorgang der Gemara a. a. O. auf sprachlichen Wege zu rechtfertigen; vergl. Ibn Ezra 7, 18. Mose ben Nachman Lev. 3, 9. Eine genaue Abgrenzung ist daher von Seiten der R. heutigen Tages nicht so nothwendig, wie bei den R. Letztere halten sich an das Wort der Schrift לעמה תצנה יסירנה (Lev. 3, 9); E. Beschizi (Nizzur 32a) schreibt vor, die Abweisung der אליה vorzunehmen, ehe das Thier zerflücht ist, weil man nach der Zerflüchtelung nicht genau seiner Bestimmung nachkommen kann; daß man sich darüber nicht ganz klar, und der Angriff des Autors nicht unbegründet war, geht aus den Schlussworten (dasselbst) hervor.

1) In der Schrift (Lev. 11, 3. Deut. 14, 12) werden die (nach Zählung des Talm. Chol. 61 b) 24 Arten unreiner Vögel aufgezählt, woraus mit Recht von beiden Parteien geschlossen wird, daß alle andern als die hier genannten als rein (erlaubt) zu betrachten seien. Allein hier tritt gerade die Schwierigkeit ein, daß man über die wenigsten jener Namen Gewißheit hat. Die Mischna (Chol. 3, 6) stellt daher schon gewisse Zeichen der unreinen Vögel auf, die (nach der Gemara 61 a) von dem erstgenannten unreinen Vogel (נשר) abstrahirt sind; aber trotz dieser und anderer (dasselbst) gegebenen Zeichen kommt in letzter Instanz (Sore Dea 82, 3. Anm.) die (der Praxis angemessenste) Entscheidung darauf hinaus, daß nur die Ueberslieferung über Reinheit oder Unreinheit entscheiden kann; darauf müssen denn auch die R. hinauskommen, und wo ein unzweifelhafter Sprachgebrauch (wie der מפורסמים) nicht hilft, da hilft der הידועה (Ahr. b. Elia bei Delitzsch, Orient 1840 Lit.-Bl. Cap. 273) und so werden nach diesem Autor z. B. תורים, שול, קורא, ברברים (?) (über תרגולים war man schon in Zweifel, da er nach Einigen identisch mit דוכים sein sollte. Pinner's Kibute Rabmon. Anh. p. 84, 85; vergl. Omer ha-Schitfa 133 c. f. folg. Anm.), אוחים, יונים für rein erklärt; das Zweifelhafte ist verboten.

2) Die hier genannten Vögel kommen mit Ausnahme des קורא in der Bibel nicht vor. תרגול ist schwerlich semitisches Ursprungs, und weist auf das Stammland des Hühnergeschlechts (Indien) hin; arab. اوز, Gans; البركبة, Ente, sonst im talmudischen Jbiom nicht genannt. (Ueber wilde Enten vergl. RSH. Zemaq Zebel 29). Abendana: Gallina pavo y perdis; also אליבריה ausgelassen.

3) Ueber den Raum, den man am Sabbat gehen dürfte, walteten bei den R. verschiedene Meinungen ob, die man bei E. Beschizi im Abderet Eliahu findet. Anan ließ 2000 Ellen weit gehen, doch soll man seine Wege möglichst auf die heiligen beschränken. (Erigl. p. 268). Vgl. Schitfa ha-Kofer § 144: עקב נשבע ביהוה ביום ההוא וישב עקב עקר ואמרת בבירורו כגון וישב עקב . . . תחתיו הוא מקום רשותו כמו

(Exod. 16, 29) angeben lassen, ob hierunter sein Haus, oder sein Hofraum, oder sein Gebiet, wenn er mehre Höfe hat, oder sein Hausplatz, oder seine Nachbarschaft, oder sein Stadtgebiet verstanden werde, da „Ort“ alle diese Bedeutungen und noch mehr in sich faßt. Ich wollte mir von ihm eine Grenzbestimmung für die am Sabbat verbotenen

או חצרו או רשותו אם יהיה לו חצרים רבים או מבואו או שכונתו או מדינתו¹ או מגרש עירו אחר שחיבת מקום סוכלת² זה ויותר מזה והייתי רוצה שיראה לי גדר המלאכה האסורה בשבת³ ומה המונע

וישאל אבנר מלאכים תחתיו . . . התחת אלהים אני . . . בימות המקורשים אסור ללכת האדם ממקומו המושבת למחולל כדרך ימי החול שהולך האדם חוץ להפלה עבודה ה' ולקריאת התורה ולמאכל ולמשתה כנגדם אבל בימי השבתות אסור לו לצאת לצרכי גופו וזולת לבד להפלה ה' ולקריאה ולמוד ואזהרת התורה . . . והמשכילים נ"ע החסידים השתתפו אסורי ומשורי המושבת בצמות אלהיו גם כאלה לצאת ולמאכל ולמשתה כצמות אלהיו. Auch hier also ist — wie man sieht — der Angriff des Autors nicht unbegründet.

1) Aus diesem Klimax scheint hervorzugehen, daß מדינה hier in der Bedeutung „Stadt“ gebraucht sei. Vergl. oben § 21.

2) *ertragen*, in sich fassen; in dieser (dem arab. *يَحْتَمِل* analogen) Bedeutung wird es besonders häufig von *Thr. b. Elia* gebraucht, z. B. Hofgarten p. 38: ולכן נדון אחרי הכתוב במה . . . כתוב שיסבול פנים מחולפים . . . ויסבול החלוקה p. 44: שסובל לפרש התורה כמשמעה p. 53. 54. ויש . . . 55 u. f. w.

3) Die Gesetze über die Sabbatfeier sind bei den R. um vieles strenger, als bei den N. Zuerst haben sie 39 (ארבעים ותרעין, wie bei den N.) Hauptarbeiten, nämlich (nach Eškol ha-Rofer § 180): ותרש חורק קוצר מקצר דש סבדר טוחן לש אופה צד צבי שחטו מפשיטו מנחתו מולחו בשללו הנח מה העמר והמנעמו והטחמו והאורג שתי בתי נירק והתופר והקורע הבוצר והעויל והדורד והמבעיר והמסכה והשורק הבונה הבשר, womit man nun Mišna Eškol. 7, 2 vergleichen mag. Da die R. sich nicht wie die N. auf eine Ueberlieferung berufen dürfen, so bemühen sie sich, aus Schriftstellen und Schlussfolgerungen nachzuweisen, daß alle genannten Verrichtungen unter die Kategorie מלאכה gehören, wobei freilich dem Wortsinne der Schrift nicht minder Gewalt angethan wird, als bei den N. Noch lassen die R. folgende Erschwerungen gegen die N. eintreten. Jeder Genuß von dem, was am Sabbat von Juden oder Nichtjuden gearbeitet worden, ist unbedingt verboten (Trigl. p. 265). Die מילה, die sie aus jenen מלאכות ableiten, sind mindestens eben so zahlreich, als die rabb., sie dehnen aber das Verbot auch auf die schon vor dem Sabbat angefangenen und dann am Sabbat von selbst fortgehenden Arbeiten aus. El. Bešajji (Trigl. p. 266): „die Weisen Israels sind in zwei große Klassen getheilt; die eine Klasse, die Ueberlieferungsgläubigen sagen, daß Anzünden und Auslöschen zu den 39 Arbeiten gehöre, verstehen aber unter dem Anzünden (להתקיר) das Verbinden des Feuers mit dem Dachte am Sabbat selbst; daher sagen sie, wenn ein Israelit Feuer oder Licht am Freitag anzünde, und dies am Sabbat fortbrenne, so sei das nicht unerlaubt und so haben sie überhaupt alle Arbeiten erlaubt, die ohne unmittelbaren Anfang geschehen sind und von selbst werden, z. B. einen Kanal am Freitag zu öffnen, um den Garten am Sabbat zu bewässern...; die zweite Klasse sind die kar. Lehrer, diese verbieten alle Arbeiten, die am Sabbat geschehen, weil diese unter das Verbot: „Du sollst keine Arbeit thun“ gehören.“ Ebenso Eškol ha-Rofer § 145 (daher der bekannte Streit unter den R. selbst, ob ein am Freitag angezündetes Licht am Sabbat fortbrennen dürfe). Doch fügt Eškol ha-Rofer a. a. O. folgende, in der That sehr liberale Erleichterung hinzu: Erzeugnisse, die von selbst, nicht durch unsere, sondern durch göttliche Thätigkeit entstehen, z. B. das Trocknen der Gebäude durch Wind und Licht Gottes, das Wachsen der Pflanzen durch Luft und Kraft der Erde, des in den Leib der Frau gelegten Samens zur Erfüllung des Gebotes: „Seid fruchtbar und mehret euch“, Dinge, deren Wirkung wir an heiligen Tagen nicht hemmen können, sind erlaubt: aber sie absichtlich und vorsätzlich nahe am heiligen Tage zu beginnen, ist unrecht, wie derjenige Unrecht thut, der vorsätzlich Etwas (Schlechtes) unternimmt; denn es heißt:

Arbeiten geben lassen; warum es untersagt sei, Federn und Schreibzeug zum Verbessern einer Gesekrolle zu tragen, dagegen erlaubt, die große Rolle, den Tisch, die übrigen Speisen, Mahlzeiten für Gäste zu tragen und überhaupt alle die Arbeiten zu verrichten, die der Mensch für seine Gäste verrichtet, die sich in Ruhe befinden, während er sich abmüht; noch befremdlicher von seinen Dienern und Frauen, da es doch heißt: „Auf daß ruhe dein Knecht und deine Magd wie du“ (Deut. 5, 15); warum es verboten sei, auf Thieren eines Nichtjuden am Sabbat zu reiten; warum denn das Handeltreiben untersagt sei. Ich wollte ihn zwischen allen streitenden Parteien nach den Abschnitten

מהקולמוס והקסת להגיה התורה והחיר לו לטלטל הספר הגדול והשלחן ושאר המאכלים וסעודת האורחים ולטרוח בכל מה שיטרח האדם לאורחיו והם במנוחה והוא כיגיעה ויותר מזה עבדיו ונשיו וכבר נאמר למען ינוח עבדך ואמחך כמך¹ ולמה נאסרה רכיבת בהמות הגוים בשבת² ולמה זה נאסרה הסחורה³ והייתי רוצה שירדן בין כל שני בעלי דינים מסדר ואלה המשפטים

(Num. 35, 10) „Wenn er ihn aber aus Haß stößt“ u. s. w. — Wer auch nur einen Theil einer Arbeit anfängt, ohne sie zu vollenden, ist eben so strafbar, als wenn er sie vollendete. Alle מחשבות an Arbeiten in der weitesten Ausdehnung sind verboten. Nur die zum Essen nothwendigsten Arbeiten sind erlaubt; daher darf man Speisen nicht mit dem Messer, sondern nur mit der Hand oder dem Mund zerkleinen (Eštol ha-Kofer § 148). Die eheliche Beirathung ist verboten, und besonders eifern sie sich über die Erlaubniß der R. לבקל בתולה בשבת. Die Beweise dafür aus der Schrift können sich den gezwungensten rabb. Erklärungen zur Seite stellen. Anan fand dieses Verbot in תשובות ובקציר (Ex. 34, 21, vergl. Šbn Eštra das.). — Nach Eštol ha-Kofer § 150 und 179 ist עשות רכיבך in שמיש המטה involviret, da dieser Akt auch ריד genannt wird (ריד גבר בעלמה), El. Bešizi findet ihn der Heiligkeit des Sabbats überhaupt unangemessen; der (anonyme) Chifut (Trigl. p. 26 b) sagt: עבדך ביום עבדך בלילה הוא שוכב עם. Vergl. noch die folg. Anm.

1) In Hinsicht des אסור מוקצה stimmen die R. mit den R. überein, weil sie auch dies zur Kategorie der מלאכה zählen. Eštol ha-Kofer § 145: מקום אל מקום טעינת והעקת כלים המוקצים ממקום אל מקום בחור הבית בימי הקדש אסור כי בשם מלאכה נקראים שני יובואו ויעשו מלאכה בטהרת מקדשין ייחד ליסור הכן בחור מלאכתו והוא שתפנה ותטהר שדך וכרמך ממקום אל מקום חפצך וכן כל כלי אשר יעשה מלאכה בהם כל סדרו וענין מלאכתו וכן כל תבשילי מאכלות ומשקים ויריקתם בהם ומדידת כלי מכלי כלם נכללות במלאכה המאמרת במסוקך כ"ן מנורות וגרות ומטות ומאזנים וחבלים וכן כל כלי עצים וכלי נחשת וברזל וברזל ועופרת וזהב וכסף וכל כלי מתכת כלי חרש ואבן ומאכלת וחרב וכלי קרב נכללים במלאכה כל כלי . . . אסורים לטלטל בימי קדש . . . והם דברים מוקצים לא לצורך יום קדש. Da nach oben (S. 244, Anm. 3) Schreiben am Sabbat verboten ist, so ist es auch verboten, das Werkzeug dazu zu handhaben, dagegen ist Alles, was zu den Lebensbedürfnissen oder zum Gottesdienste gehört, wie das, was der Autor oben aufzählt — wenn auch mit Einschränkungen — erlaubt. Dem Vorwurfe der Inconsequenz, da sie doch מוקצה nur aus Uebersieferung der Rabb. hätten, begegnen die R. wie gewöhnlich durch Zurückführung auf eine Uebelstelle. Natürlich findet in Bezug auf die Lebensbedürfnisse in dem erwähnten Maße auch das Gebot der Ruhe der Kinder und Diener nicht statt. — Moscato, Abendana, Buxtorf und R. Israël fassen das מהקולמוס מונע als Verbot des Schreibens auf und wollen daraus eben schließen, daß bei den R. Schreiben am Sabbat verboten ist; aber wozu hätte der Autor diese Umschreibung des einfachen Begriffes „Schreiben“ gebraucht? auch fehlt der Gegensatz zu dem Folgenden. Richtig Brecher: אסור לטלטל קולמוס: ולמה אסור לטלטל קולמוס.

2) An heiligen Tagen zu reiten, ist den R. verboten, denn das sei ועבדי והולכי בעלי חיים (Eštol ha-Kofer § 149). Hierdurch fällt der Unterschied zwischen dem Thiere eines Juden oder Nichtjuden, wie er bei den R. gemacht wird, weg.

3) Das Handeltreiben gehört nach den R. unbedingt unter חפצך עשות, findet auch bibl. Stillsitzen an Amos 8, 5, besonders Nehem. 13, 15 ff.

המשפטים (Exod. 21, 11.) und חצא (Deut. 21, 10. ff.) entscheiden lassen. Das Einfache in der Tora ist schon dunkel, geschweige das Dunkle, weil man sich auf das mündliche Gesetz verließ. Ich möchte seine Rechtsbestimmungen und Urtheilssprüche in allen Erbsachen nach dem Abschnitt von den Töchtern Zelafschab's oder die Beschaffenheit von Beschneidung, Zizit, Laubhütte sehen. Er sollte mir erklären, woher er zum Gebet zu Gott verpflichtet sei, woher er glaube, daß es einen für alles Lebende bestimmten Ort, Lohn und Strafe nach dem Tode gebe; wie er entscheide, wenn Gebote einander verdrängen, wie Sabbat und Beschneidung oder Pesach und Sabbat, wer da weichen muß, und

וכי חצא¹ והפשוט שבחורה הוא סחום כל שכן הסחום כי לא היו סומכים אלא על החורה שבעל פה² והייתי רוצה שאראה דיניו ומשפטיו בכל הירושות מפרשת בנוח צלפחד או איכות המילה והציצית והסוכה³ ויבאר לי מאין הוא חייב בחפלה לאל⁴ ומאין הוא מאמין שיש בית מועד לכל חי וגמול ועונש אחר המיתה⁵ ואיך הם דנין במצות הדוחות זו את זו כמילה עם השבח⁶

1) Diese Abschnitte sind bekanntlich am reichsten an juristischen Bestimmungen. Ein besonders streitiger Punkt, das jus talionis, wird § 46 noch näher besprochen. Ueber Einzelnes vergl. Jbn Esra Exod. 21, 20. 21. 25. Geiger's Zeitschr. V, S. 277.

2) Vergl. § 39, Anf.

3) Dergleichen Bestimmungen spielen schon in der Polemik Saabja's gegen die R. eine Rolle; in Beziehung auf dessen Vorwurf, daß man ohne das mündliche Gesetz das Maß dieser Gebote nicht kenne, antwortete Salmon b. Jerucham (Trigl. p. 186 und 257), da die Schrift kein Maß erwähnt, so sei es gleichgiltig und hänge von Zeit, Umständen und Privatverhältnissen ab. — Ueber סוכה ist Jehuda Sabassi aber in der That in Verlegenheit (§ 241). Ueber סיבה vergl. unten § 63.

4) Auf die nämliche Frage Saabja's verweist Salmon b. Jerucham auf Jer. 29, 12 und Daniel (Trigl. p. 257); Eschlol ha-Kofer § 90 wird ebenfalls die Verpflichtung zum Gebet, und zwar zum Beten von Psalmen u. dergl. aus Schriftstellen nachgewiesen. — Auch vom rabb. Standpunkte aus ist nach den Weisern die Pflicht zu beten nur eine rabbinische.

5) Hier wäre es nicht schwer, den Autor mit seinen eigenen Waffen zu schlagen, da er es sich selber hat angelegen sein lassen (I, 115 S. 81) die vielfachen Andeutungen eines künftigen Lebens, die sich in der Schrift finden, zusammenzustellen. Indes hatten in der That die älteren Karaiten zum Theil sehr rohe Vorstellungen von der Fortdauer nach dem Tode (Saab. Emun. 6, 4); auch der Glaube an Seelenwanderung hatte seine Anhänger, wurde aber dann verworfen (Eschlol ha-Kofer § 96. Msr. b. Elia Ez Chajim Cap. 88). — Ob auch unvernünftige Wesen eine Vergeltung nach dem Tode zu erwarten haben (vergl. More III, Le Guide III, p. 123) billete den Gegenstand langer Streitigkeiten, wurde aber endlich verneinend entschieden (Msr. b. Elia bei Delisch. Orient 1840 Lit.-Bl. S. 455. Josef b. Mordechai Rizzur Cap. 13). Vergl. El. Beschizi bei Trigl. p. 289: וזכרה אם זכרה סוד דבר אסור שמה שראוי להאמין כל בעל אמונה בזה הוא שהנפש אחרי המות אם זכרה לעלות בקולם השכלי אשר הוא נקרא עה"ב וג' להדבק במשכלה תהיה חיה לעולם ואם הייתה נדחה ומגורשה מפעולה מצד עבירות חלאתה תהיה בצער ודראון ותולעתה לא יסות ואשה לא תכבה וחזו חוקריה גיהנם Daher ist der Messiasglaube von den R. nie sehr stark hervorgehoben worden, wahrscheinlich weil sie weniger von dem Verderben und der Erlösungsbedürftigkeit der Menschen zu erzählen wußten, und Missionärsbestrebungen zu Liebe jenem Glauben keine „nothwendig zukommende centrale basirende Bedeutung“ beilegen mochten (Ez Chajim ed. Delisch Einl. p. XI).

6) Bei dergleichen Collisionen halten sich die R. an die Anciennität der Gesetze: „Die Beschneidung“ sagt El. Beschizi (Trigl. p. 288) „ist das erste Gebot, das seit Abraham gegeben wurde, also älter als das Sabbatgebot, und man beschneidet (bis zu diesem) am Sabbat; als nun das Sabbatgebot kam, konnte dieses die Beschneidung nicht verdrängen, und ebenso bei Pesach

so vieles andere, das in den Hauptpunkten schon, geschweige denn im Einzelnen aufzuzählen zu lange dauerte. Hast du, König von Rusar, gehört, daß die Karaiten über einen der erwähnten Gegenstände, etwa über Masora, Vokalisation, Accentuation, Erlaubtes und Verbotenes oder Rechtsfachen ein auf Nachfolgung oder Uebersieferung beruhendes und keiner Streitigkeit unterworfenen Werk haben?

36. Rusari. Weder gesehen noch gehört. Aber ich sehe, daß sie sich mit aller Kraft (der Ausübung des Gesetzes) befleißigen.

37. Meister. Das kommt eben von jener Klügelei und Spekulation, von der ich dir gesagt. Die ihre Gottesverehrung nur auf eigene Klügelei begründen, scheinen eifriger sich zu befleißigen, als diejenigen, welche die religiösen Handlungen, eben wie sie darüber angewiesen worden, vollziehen. Denn diese befinden sich in Ruhe mit den religiösen Handlungen, wie sie sie überkommen haben; sie fühlen sich sicher, wie einer, der in der Stadt geht, und haben keine Streitigkeiten zu befürchten. Jene aber gleichen einem, der in der Wüste wandert, nicht wissend, was ihm begegnen könne, und zum Kriege gerüstet und geübt mit Wurfgeschossen sich verflieht. Laß dich daher durch diese Beflissenheit, die du an ihnen siehst, nicht täuschen und durch die Rässigkeit der Traditionellen, das heißt der Rabbaniten, nicht zurückschrecken; denn jene suchen

מי נדחה מפני מי וזולת זה ממה שיארך ספור כלליו כל שכן פרטיו השמעת מלך כוזר על חבור לקראים בדבר מה שזכרתי לך בסמך או בקבלה שאין בו ביניהם מחלוקת ממסורה או מנקור או מטעמים או מאסור והיחר או מדינין¹:

ל"ו אמר הכוזרי לא ראיתי ולא שמעתי אבל אני רואה אותם משחדלים בכל כחם²:

ל"ז אמר החבר זה ממה שאמרת לך מההחכמות והסברא והמתחכמים בעבודה למלאכת השמים יראה שהם יותר משחדלים מעושי מלאכת ה' המצווים עליה מפני שאלה במנוחה במה שקבלו ממלאכת ה' ובטחה נפשם כהולך בעיר שלא הורמנו למחלקת חולק ואלה כהולך במדבר איננו יודע מה יפגע והוא מודמן בשלחים חלוץ למלחמה ומלומד בה ואל ישיאך מה שאחזה רואה מהשתדלותם ואל יעצלך מה שאתה רואה מרפיון המקבלים ר"ל הרבנים כי אלה בקשו מצרים

(Bemerkenswerth ist es, daß Saab. Enum. 3, 9 ganz denselben Grund dafür anzieht, daß Opfer und Beschneidung den Sabbat verdrängen). Indes sind die R. darüber noch gar nicht einig. Anan und Josef Karlesani wollten, daß man jedenfalls die Beschneidung am Ende des Sabbats vornehme, damit die Heilung und sonstige Pflege auf den Wochentag falle (Trigl. p. 269); auch Jehuda Gabassi (Esfot ha-Rofer § 293 ff.) führt verschiedene Meinungen an. Einige verbieten, am Sabbat zu beschneiden, denn Sabbat sei *המנוחה* und es heiße (Nef. 9, 14): *Deinen heiligen Sabbat hast du ihnen verklündet und Gebote und Gesetze und Lehren ihnen durch Moses gegeben.* (Vergl. i. Neb. 3, 9, wo ganz dieselbe dem Wortsinne gerade nicht entsprechende Auslegung gegeben wird); andere sind in Zweifel. Jedenfalls, meint Jehuda, sei Beschneidung nicht in eine Kategorie zu stellen, da man sehe, daß diese 40 Jahre lang aufgeschoben worden (Jof. 5, 5), wovon man bei jenem kein Beispiel habe. Vergl. indeß § 282.

1) Man wird hierin an den sehr unbegründeten Vorwurf erinnert, den Abr. b. David (Sefer ha-Rabbala Ende) den R. macht, daß sie nie Israel etwas Gutes gethan und kein Werk, das sich mit Befestigung des Glaubens oder mit Wissenschaften beschäftige, ja nicht einmal ein Gebet oder ein Gebet verfertigt, sie seien alle stumme Hunde, die nicht bellen können und wenn sich einer trüfe, der ein Buch geschrieben, so enthalte es Schmähungen und Lästerungen gegen Gott, wie das Buch des gottlosen Abulkarag. Der Autor selbst geht nicht so weit, und wirft den R. nur die Meinungsverschiedenheit vor, die in einem jeden Punkte vorherrscht; ein Gegenstand, auf den er öfter zurückkommt. Vergl. § 38.

2) Vergl. oben § 22 S. 231, Anm. 1 und unten § 49.

Besten, um sich zu verschanzen; diese ruhen auf ihrem Lager in einer festen, wohlversehnen Stadt.

38. Rufari. Alles, was du sagst, ist wohlbegründet. Die Tora will ein Gesetz und ein Recht, die Karaiten aber machen durch ihre Spekulation viele Gesetssysteme, je nach der Spekulation jedes Einzelnen; ja der Einzelne verbleibt auch nicht bei einem Gesetz; seine Anschauung erleidet fortwährend Neuerungen und Erweiterungen; er trifft Jemand, der ihn mit einem Argument widerlegt, und muß nun zu dessen Anschauung übergehen. Und wenn wir finden, daß sie übereinstimmen, so wissen wir, daß dies von einem oder mehreren der Führer überliefert ist. Consequent können wir aber auch diese Uebereinstimmung ihnen streitig machen und sagen: Wie habt ihr euch über jenes Gebot so geeinigt? auf rationellem Wege möchte es nach verschiedener Weise bestimmt werden.

להבצר בהם ואלה שוכנים על ערשומם
בעיר קדומה¹ ובצורה:

ל"ח אמר הכחרי כל מה שאמרת
בדין² הוא כי התורה הוהירה על
תורה אחת ומשפט אחד והקראים
כפי סברת³ ירבו התורות כפי סברתם
כל אחד מהם ועוד כי האחד לא
יעמוד על תורה אחת כי בכל יום
תתחדש לו דעת ותוסיף דעתו ויפגע
מי ששיבחו במענה וצריך שיעתק
בהעתקת דעתו⁴ ואם נמצאם
מסכימים נדע כי הם מקובלים
מאחד או מרבים שקדמום ומן הדין
שנכפור עליהם⁵ ההסכמה ונאמר
להם איך הסכמתם במצוה פלונית
והדעת מכרעת בה אל פנים רבים⁶

1) Richtiger als die frühern Commentatoren, die חסד mit alt, fest, überlegen, nimmt Brecher dies mit Bezug auf Deut. 23, 5 als wohlversehen, versorgt. Der ganze Paragr. bezieht sich auf den § 22 und 36 vom Rufari angeregten Zweifel, und der Sinn ist: Weil es ihnen an einer richtig bewahrheiteten Ueberslieferung fehlt, so müssen sie sich eine weit strengere Beobachtung des Gesetzes auflegen, als die R. Bergl. § 50.

2) Ven. I, בהן.

3) Jetzt erst giebt der Rufari das völlig zu, um das ihn der Meister § 35 Ende gefragt hatte, daß nämlich durch den Mangel an Ueberslieferung eine unabsehbare Meinungsverschiedenheit erzeugt werde. Die R. selbst leugnen das nicht, suchen es aber zu ihrem Vortheile zu wenden. Ahr. b. Elia sagt (Koseg. p. 45 vielleicht mit Bezugnahme auf diese Stelle des Autors): Wenn aber Jene einwenden, daß derjenige, der sich auf die Forschung (חקירה) verläßt, jeden Tag ein neues Gesetz bildet und von einer Ansicht zur andern übergeht, und nach den verschiedenen Fähigkeiten auch die Ansichten verschieden seien, und nicht Ein Gesetz, Eine Lehre da sei, und man keine bestimmte Kenntniß von der Beschaffenheit der Ausübung der praktischen Gebote, die an eine Ordnung und Zeit gebunden sind, habe, so ist zu antworten: Es ist anerkannt, daß ein Ausspruch verschiedene Deutungen zuläßt, die Differenz der Ansichten ist der Beschränktheit der Erkenntniß zuzuschreiben und gewiß wird durch die immer neuen Ansichten zuletzt das Wahre vom Falschen ausgeschieden.“ So rühmt denn auch Dob Mordechai Cap. 4 von den R., daß sie sich durch ihre Ehrfurcht vor ihren ältern Lehrern nicht abhalten lassen, die Meinungen derselben, wo sie geirrt zu haben scheinen, zu berichtigen.

4) Var. steht zu ויני.

5) Der Autor hat schon mehre Male die Uebereinstimmung in Dingen, die keiner moralischen oder physischen Nothwendigkeit unterworfen sind, als Zeichen einer Ueberslieferung von Einem Urheber betrachtet (vergl. oben S. 43. 44). So will er auch da, wo er die R. ohne eine solche Nothwendigkeit (והדעת מכרעת בהם אל פנים רבים) übereinstimmen sieht, den Schluß ziehen, daß sie einer Ueberslieferung folgen; das geben auch die R. zu, und führen manche ihrer Institutionen auf Anan u. s. w. zurück, aber damit eben glaubt der Autor ihnen ihre Principiosigkeit und Inconsequenz nachgewiesen zu haben, und daß, wenn eine Ueberslieferung da sein soll, die unserer Weisen in vielfacher Beziehung vorzuziehen sei. Ueber die Ueberslieferung der R. vgl. den folg. Paragr.

Wenn sie dann sagen: So war die Ansicht Anan's oder Benjamin's oder Saul's oder Anderer, so räumen sie ja selber das Princip der Ueberlieferung von Älteren und auch Glaubwürdigeren, nämlich unsern Weisen, ein; denn diese waren viele, jene nur wenige; die Ansicht der Weisen lehnte sich an die Ueberlieferung der Propheten, bei jenen ist sie bloße Spekulation; die Weisen sind einig unter sich, jene uneinig; der Weisen Bestimmung ging von dem Orte

ואם אמרו כן היתה דעת ענין¹ או בנימין² או שאול³ או וולתם חייבו עצמם טענת הקבלה ממי שהוא יותר קדמון ויותר ראוי להאמין ר"ל רבוהינו כי הם רבים⁴ ואלה יחידים ודעת החכמים סמוכה על קבלה מהנביאים⁵ ואלה סכרא גרידא בלכר והחכמים מסכימים ואלה חולקים⁶ והחכמים דבריהם מן המקום אשר יבחר ה'

1) Anan (fehlerhaft lesen einige Ausgaben ענין) b. David (zu unterscheiden von einem ältern Anan b. Schaftai) gewöhnlich als Begründer der Sekte der R. angesehen, Schüler des Jehudai Gaon aus Bet-Zor, wurde wegen kaiserlicher Meinungen, die man an ihm entdeckte, nicht zum Gaonat zugelassen und bildete deshalb (c. 755) eine neue Sekte, die aber Elemente älterer in sich aufnahm. So nach den Erzählungen der Rabbaniten (Scherira u. Abr. b. David). Die Karaiten bemühen sich jene Berichte der R. zu widerlegen. Nach Dob Mordechai Cap. 6 lebte er um das Jahr 640 und nicht er habe den Streit um die Raschwaibe gehabt, sondern der um 14 Generationen, also etwa 420 Jahre ältere Anan b. Schaftai, Zeitgenosse R. Huna's. Anan b. David selbst wird von ihnen nicht als Begründer (wie auch bei arab. Schriftstellern [Pinsker S. 8] die קראים von den קראים unterschieden werden), sondern als Befestiger ihrer Lehre verehrt und mit den ungemessensten Ehrentiteln (die überhaupt bei den R. noch wohlfeiler sind als bei den R.) überhäuft. Ueber seine Genealogie s. Dob M. p. 46 und Pinsker I. R. Anhang S. 53 Anmerk. S. 186 Anm. — Der hier bald folgende Saul ist sein Sohn.

2) Benjamin b. Mose Raḥavendi (בן משה ראחאבנדי) [wofür in Dob Mor. Cap. 9. Drach Zabb. 21 a b 23 a אמרי vergl. Munk Jfr. Ann. 1841 S. 70] von der Stadt Raḥavend im persischen Irak) einer der hervorragendsten Lehrer der Karaiten, hat Comment. zu verschiedenen bibl. Büchern geschrieben; er wird von Saabia Emunot 6, 4 erwähnt. Vergl. Pinsker S. 170.

3) Vergl. die vorige Anm.

4) Dagegen Chisul (Trigl. p. 250): Wenn sich die Rabb. rühmen, daß ihre Weisen einen großen Haufen bilden, die Weisen der R. aber nur einer, zwei oder drei seien (und fragen), wie sollen die Wenigen besser als die Vielen die Wahrheit gefunden haben, so sagen wir: Hieb hatte bessere Kenntniß von Gott als seine 4 Gefährten, Abraham mehr als alle Völker der Erde, Kaleb und Josua mehr als die 10 Kundschafter, die „Seufzenden und Aechzenden“ (הנאחזים והנאנקים) mit diesem aus Ezech. 6, 4 entnommenen Ausdruck bezeichnen die R. diejenigen, die schon in alten Zeiten, schon seit Jarobeam, mit Schmerz den Verkehrtheiten der Erabitionsgläubigen zusahen; ein anderer stehender Name הנאנים הכוזבים mehr als die Bewohner von Jerusalem. Von Alters her waren der Guten immer Wenige, desto mehr aber der Schlechten, darum hat uns „der vom Anfang an das Ende sagt“ (Zef. 46, 10) geboten: „Folge nicht den Vielen zum Bösen“ (Ex. 23, 2). Caleb Afandopolo Einl. zu Asara Maamarot: „Immer sind die Frommen wenige gegen das übrige Volk, und so heißt es auch: Nicht eurer Menge wegen hat euch der Ewige erwählt (Deut. 7, 7).“ Dob Mordechai Cap. 6: „Viele hielten sich zu den Erleichternden (die R.), Wenige zu unsern Vorfahren, weil diese erschweren“ u. s. w.

5) Vergl. § 39.

6) Das kann jedenfalls nur von den Hauptfähen der rabb. Institutionen gemeint sein (vergl. Maim. Einl. zum Mišna-Commentar); dagegen versehen die R. nicht auf die vielen Meinungsverschiedenheiten im Talmud selbst hinzuweisen. Ihre sonstige Vertheidigung gegen diesen Angriff s. oben S. 248, Anm. 3.

aus, den Gott erwählt, und verdient also, wenn sie auch nach bloßer Spekulation entschieden wurde, angenommen zu werden, was bei jenen nicht der Fall ist. Ich möchte nur ihre Antwort in Betreff der Neumondsbestimmung hören. Sie folgen, wie ich

אפילו אם אלו היו רבים בסברתם גרדא מן הדיו היה לקבלם ואלה אינם¹ כן וסויתן ששמייעוני חשובתם כשאלת החדש הזה² ואני רואה אותם

1) Vergl. § 39.

2) Der Autor kommt hiermit auf einen schon einmal berührten Punkt zurück (vergl. oben S. 241, Anm. 2), und zwar ist dies der über die Kalenderrechnung, bekanntlich der Hauptstreitpunkt zwischen R. und K. Es sind hier zwei Dinge zu berücksichtigen. Zuerst die Bestimmung des neuen Monats. In den Zeiten, als noch das große Bet-Din in Jerusalem bestand, wurde, wie schon oben S. 115 bemerkt, der Anfang des neuen Monats nach dem Sichtbarwerden des neuen Mondes bestimmt, obgleich man sich daneben an die Rechnung hielt. Nach der Auflösung des Reiches und der zunehmenden Zerstreuung der Juden wurde aber der neue Mond schließlich nur nach der Rechnung (ע"פ החשבון) bestimmt. Die einzelnen dabei in Rede kommenden Gesetze gehören nicht hierher. Die Karaiten dagegen halten noch heutigen Tages an der Bestimmung des neuen Mondes nach dem Sichtbarwerden (ע"פ הראיה) fest, obgleich sie sich dadurch in mannigfache Verlegenheiten setzen. Sie suchen am 28. des Monats den alten Mond, und finden sie ihn noch, so wird ohne Weiteres der 31. Tag als der erste des neuen Monats betrachtet; finden sie ihn nicht, sei nun die Bitterung oder sonst etwas (die Stellung des Mondes selbst) schuld, so suchen sie den neuen Mond in der Nacht zum 30. Tag; finden sie ihn, so ist der 30. Tag Neumond, finden sie ihn nicht, so ist es der 31. Wenn mehrere Male hintereinander um die Zeit des Neumondes der Himmel bewölkt ist, so machen sie zwei Monate zu 30, und einen zu 29 Tagen; doch die K. in Aegypten und Damascus geben nur dann dem Monat 29 Tage, wenn sie den neuen Mond schon zu Anfang der Nacht zum 30. sehen. Daß man auf diese Weise in der einen Stadt heute, in der andern morgen Neumond feiere, schadet nicht (so נקח וקראים bei Wolf B. H. IV, 1079). So werden oft, besonders um den 1. Tischni, zwei Tage des Zweifels wegen gefeiert. Eschlol ha-Kofer § 187. Munk, Jfr. Ann. 1841 S. 83. — Da nun die R. eigenem Geständnisse nach von dem ursprünglichen Verfahren abgegangen sind, so haben die K. ein weites Spiel, denselben Vorwürfe hierüber, sowie über die verschiedenen מראי, die ja die Mischna selbst noch nicht kenne, zu machen. Besonders stark treffen diese Vorwürfe, daß man die Festtage an unrichtigen Tagen feiere, den Jom Kippur, da doch (in den meisten Ländern) die andern Festtage doppelt gefeiert werden, und diesen Vorwurf muß sich auch hier der Autor gefallen lassen. Dagegen macht er ihnen in Betreff des zweiten Principes der Kalenderbestimmung einen weit größern Vorwurf. Die Bestimmung der Monate und also der Feste hängt, wie schon oben S. 240 erklärt worden, nicht bloß von der Stellung des Mondes, sondern auch von der Sonne ab; Pesach kann nicht eher gefeiert werden, als bis der אביב in Palästina eingetreten, und zu gewissen Zeiten muß ein Monat eingeschaltet werden. Diese Einschaltung fand ursprünglich nur dann statt, wenn voraus zu sehen war, daß der 14. Nisan früher als die Tetusa des Frühlings (das Frühlingsäquinocium) fallen mußte. Nun stimmen die R. mit den K. darin überein, daß nur ein Abar eingeschaltet werden könne (was sich auch biblisch daraus erweisen läßt, daß der Abar der 12. Monat des Jahres heißt, was er nicht würde, wenn z. B. ein Lebet eingeschaltet würde); diese Bestimmung des Einschaltens muß aber schon gemacht sein, ehe Abar zu Ende ist, weil man später, also im Nisan, nicht mehr einschalten kann. Nach den R. ist Alles in Richtigkeit, weil sie schon vorher bestimmen, ob Abar 29 oder 30 Tage habe, also ob die Tetusa vor oder nach oder auf den 14. Nisan trifft; nicht so bei den K. Gesezt die Tetusa treffe auf den 14. Nisan, wenn Abar 30 Tage, also auf den 15., wenn Abar 29 Tage hätte; im letztern Falle müßte bei den K. entweder Abar 30 Tage bekommen, oder ein Monat eingeschaltet werden; ersteres können die K. nicht, da sie nur ע"פ הראיה bestimmen, und ob das zweite nöthig ist, können sie oft nur dann erst wissen,

sehe, den Rabbaniten in der Intercalation des Abar im Abar, und doch werfen sie ihnen in Betreff der Bestimmung des Neumondes Tischi die Frage vor: Wie könnt ihr das Versöhnungsfest am 9. Tischi begehen? Müßten sie sich nicht schämen? Sie wissen ja nicht, ob dieser Monat Elul oder Tischi ist, wenn sie intercaliren, und ob Tischi oder Marchesvan, wenn sie nicht intercaliren. Möchten sie nicht lieber sagen: Wir verfallen und sollen uns vor dem Schlamme scheuen? Wir wissen nicht, ob der Monat Tischi oder Marchesvan oder Elul ist, und wie können wir die, in deren Fußstapfen wir treten und von denen wir lernen, fragen: Fastet ihr am 9. oder 10. des Monats?

39. Meister. Unser Gesetz begründet sich entweder auf Sägung an Moses vom Sinai oder

הולכים אחרי הרבנים בעבור אדר באדר והם מקשים להם בראיית ירח חשוי אך צמחם צום כפור בחשעה בחשוי הלא יבושו והם אינם יודעים אם החדש הוא אלול או חשוי כשיעברו ואם הוא חשוי או מרחשון כשאין מעברין והלא היו אומרים אנחנו הטובעים ומה נפחד מהבליה? אנתנו לא נדע אם החדש חשוי או מרחשון או אלול ואין נקשה למשאונו הולכים בעקבותיהם ונלמוד² מהם החצומו³ בחשעי או בעשר לחדש:

ל"ט אמר החבר חורחנו⁴ קשורה בהלכה למשה מסיני או מן המקום

wenn sie schon im neuen Monat sich befinden; nämlich wenn ihnen am 30. Tage des Abar die Nachricht würde, daß man den neuen Mond am Vorabend des 30. Tages gesehen. Daher haben die R. schon frühzeitig die (rabbl.) Einrichtung angenommen, in einem Cyclus von 19 Jahren immer sieben (nämlich 3. 6. 8. 11. 14. 17. 19.) zu intercaliren (obgleich hierin nicht alle Nachrichten übereinstimmen). Nun, sagt der Autor, befindet ihr euch doch in einem noch größern Zweifel, als wir. Ihr habt keine feste (biblisch begründete) Regel, wenn intercalirt werden soll, also ob Tischi, Elul oder Marchesvan ist, und ihr wöllet uns vorwerfen, daß wir den Fom Kippur um einen Tag verfehlen. Würde denn Jemand, der in ein Wasser versinkt, also in der größten Gefahr ist, sich um die kleine Unbequemlichkeit, daß seine Kleider schmutzig werden, kümmern? — So glaubten wir diese allerdings schwierige Stelle, nach Vorgang R. Israel's, auffassen zu müssen. Die Cardinal'sche Uebersetzung (bei Caspe) lautet: ולא ידעו לשובץ בלב ים ומשחר שלא ינקו מלבושם במים. — Das ist nicht der Sinn, den wir verstehen. — Nach einer von Jost (Jst. Ann. 1839, S. 188) gegebenen Nachricht haben in neuester Zeit die R. angefangen, an eine rationellere Berechnung des Kalenders zu denken.

1) Ven. I בליה.

2) Fano hat וכל מה statt וכל מה.

3) Var.: בשבקי.

4) Der Autor geht jetzt, da die Besprechung specieller Differenzen zu weit führen und nicht immer zum Vortheil der R. ausfallen dürfte (vergl. § 43), zur Aufstellung der Principien über, welche die Hauptunterschiede zwischen beiden Parteien begründen. Der ganze Complex des rabbl. Gesetzes zerfällt ihm in zwei Klassen, die man mit dem Namen unmittelbar oder mittelbar göttlich bezeichnen könnte (spätere Takanot, Minhagim, Gezerot, Sejagim u. dergl. bleiben vorläufig ausgeschlossen). Die erste Klasse der Gesetze bezeichnet er durch מסיני, die zweite durch Ueberlieferung an die göttliche Offenbarung am Sinai geknüpft. Hierunter sind eigentlich

darauf daß es von dem Orte, den der Ewige erwählt, nach Bestimmung von Richtern, Antsleuten, Priestern und Synhedrium ausgegangen; „denn von Zion geht aus die Lehre und das Wort Gottes von Jerusalem“ (Jes. 2, 3). Uns ist befohlen, dem in

אשר יבחר ה' כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם במעמד שופטים ושוטרים וכהנים וסנהדרים ואנחנו מצוים שנשמע מהשופט הממונה בכל

wieder zwei Abtheilungen verstanden. Zuerst Geseze, die nur durch die Ueberslieferung bekannt sind, ohne daß sich dafür eine Beweis- (wenn auch Anknüpfungs-) Stelle in der Schrift findet, die im Talmud eigentlich so genannten *סברי לביט*; alsdann die durch die überlieferte Auslegung aus der Schrift deducirten Geseze. Die zweite Klasse der Geseze sind die von dem großen Bet-Din zu Jerusalem (als „dem Orte, den Gott erwählt“) unter den gehörigen Erfordernissen ausgehenden Geseze, die zwar nicht unmittelbar an die Offenbarung sich anschließen, doch aber vermöge der diesem Gerichtshofe verliehenen Autorität als göttlich zu betrachten und zu befolgen sind. Die mit klaren Worten in der Schrift ausgezeichneten und von den R. dem Wortverstande nach aufgefaßten Geseze, kommen hier, weil über die Verbindlichkeit dieser beide Parteien übereinstimmen, nicht in Betrachtung. Folglich giebt es drei Quellen, aus denen die rabb. Geseze fließen: 1) Absolute Ueberslieferung. 2) Uebersieferte Auslegung. 3) Rabbiniſche Geseze (zu unterscheiden von Gebräuchen oder Anordnungen). Alle drei werden von den Kar. grundsätzlich nicht anerkannt. Sie leugnen 1) daß es ein neben dem geschriebenen Geseze hergehendes mündliches Gesez gebe: „denn“, sagt Ahr. b. Elia (Rosgarten p. 44 vergl. Orient 1840, S. 533) „was für einen Grund hat wohl der Geber des Gesezes gehabt, daß er einige Geseze der Schrift, andere der Ueberslieferung übergab? Zu sagen, sie seien nicht geeignet gewesen zum Niederschreiben, geht nicht an, da sie sich ja auf praktische Handlungen (nicht etwa auf höhere Geheimnisse) beziehen. Darum glauben wir nicht, daß es ein mündlich übergebenes und niedergeschriebenes Gesez gebe“. Und: (Rosgarten p. 97) „Daß es aber noch ein zweites Gesez neben dem Geseze Moses gebe, wie die Uebersieferungsgläubigen von dem mündlichen Gesez behaupten, ist nicht möglich; denn: sollte dieses zweite Gesez nichts zu dem ersten hinzufügen, was ist der Zweck desselben; soll es aber mehr Gebote enthalten, warum sind nicht auch diese in der Schrift verzeichnet?“ Ebenso Dob Mordechai Cap. 8 nach Caleb Afandopolo mit Berufung auf Deut. 30, 10. Jos. 1, 8. — 2) daß man eine überlieferte Auslegung anzuerkennen habe. Ahr. b. Elia (Rosgarten p. 97): „Soll diese traditionelle Auslegung dem natürlichen Sinne der Schrift entsprechen (*משמע הכרח*), wozu die Tradition? Dazu reicht ja die Schrift hin; soll aber etwas gelehrt werden, was nicht im Wortsinne liegt, so widerspricht dies ja den Worten der Schrift: Zu beobachten und zu thun nach allen Geboten und Gesezen, die geschrieben sind in diesem Gesezbuch (Deut. 30, 10) und: die ich zu ihrer Belehrung geschrieben (Ex. 24, 12).“ So auch Dob Morb. Cap. 8 (nach Caleb Afandopolo): „Der zweite Theilungsgrund ist der, daß jene sagen, Alles, was in der Tora geschrieben steht, bedürfe einer Erklärung nach einer von ihnen anerkannten Ueberslieferung. Aber wir glauben das nicht, sondern was in der Tora geschrieben ist, hat seine Auslegung bei sich; faßt sich die Schrift an einer Stelle kurz, so ist das nur dann der Fall, wo das Verständniß nicht darunter leidet, die Schrift rechnet dabei auf einen Verständigen. Es ist bekannt, daß der Zweck der Sprache der ist, den Willen und die Absicht des Sprechenden kund zu geben, denn sonst ist doch in dieser Sprache kein Nutzen und kein Zweck. Nun möchte ich doch wissen, wer Gott gezwungen hat, bei Niederschreibung der Tora sich einer Sprache zu bedienen, die nicht durch die Verständnißregeln, vermöge derer der Wille in Absicht des Redenden erkannt wird, zu begreifen ist, so daß er genöthigt war, die in der Tora niedergeschriebenen Worte durch eine mündliche Ueberslieferung zu erklären. Heißt es doch: Moses fing an, die Tora zu erklären, wie folgt (Deut. 1, 5) und: die Lehre Gottes ist vollkommen (Ps. 19, 8), und wenn sie einer mündlichen Erklärung bedürftig wäre, so wäre das ja der größte Mangel. Ferner wenn der Ausdruck nicht den Willen des Befehlenden und Verbietenden demjenigen, dem er befiehlt und verbietet, deutlich macht, so kann ja letzterer sagen: Ich

— und bald darauf: „Du sollst thun nach dem Gesetz, das sie dich lehren“ — — „Du sollst nicht abweichen von dem Wort“ — — „der Mann, der freventlich handelt, indem er die Priester nicht hört, der Mann soll sterben“; ja der Ungehorsam gegen den Priester und den Richter wird durch die Worte: „Du sollst wegräumen das Böse aus deiner Mitte“, und den Zusatz: „Das Volk höre und fürchte“ (Deut. 17, 9 — 13) der größten Sünde gleichgestellt. Und zwar bezieht sich dies auf die Zeit, als noch Opferdienst, Synhedrium und die übrigen Klassen, durch welche die ganze Anordnung zu ihrer Vollkommenheit gelangt, bestanden; als der göttliche Geist, der auf ihnen ruhte, sich theils als Prophetie, theils

על פי התורה אשר יורוך לא חסור
מן הדבר והאיש אשר יעשה בדרך
לבדתי שמע אל הכהן ומת האיש
ההוא השווה חסרות הכהן והשופט
לגדולה שבעבירי באמרו ובערת הרע
מקרבך ומסך לו וכל העם ישמעו
ויראו¹ בעור שהסדר נשאר מהעבודה
והנסהדרין ושאר הכתות אשר בהם
ישלם הסדר וידבק בהם הענין האלהי
בלי ספק בין בנבואה² בין באומן
והודעה³ כאשר היה בכית שני ולא

des Aufsetzens und Weglassens mit Recht berufen zu können scheinen, so sind ihnen deswegen noch nicht alle Eingangs- und Ausgangspforten geschlossen. Dob Morb. Cap. 8 (nach Caleb): „Der dritte Theilungsgrund ist der, daß sie sagen, die Tora hätte sie berechtigt, zu den Gesetzen derselben noch Gebote und Verbote je nach dem Gutdünken derzeitiger Weisen hinzuzufügen oder hinzuwegzunehmen; ja und sollten sie rechts links und links rechts nennen. Wir aber glauben das nicht, denn es heißt: Ihr sollt nichts hinzufügen . . . Wenn du aber findest, daß wir zur Beobachtung von Sachen verpflichtet sind, die nicht ausdrücklich in der Tora verzeichnet sind, oder die verzeichnet sind, und doch von uns nicht nach dem offenen Wortverstand beobachtet werden, so geschieht das vermöge der Forschung und Untersuchung (רישה וחקירה), denn die Tora ist den Weisen übergeben worden, um eines aus dem andern zu entwickeln; das heißt nicht Zusatz oder Wegnahme, sondern Umzäunung und Umgrenzung, damit wir nicht in das Netz der von der Tora gemeinten Aufsehung und Wegnehmung fallen. Wenn die Schrift sagt: (und du sollst thun) nach der Lehre, die sie dich lehren und nach dem Recht, das sie dir sagen, so ist das mit Bezug auf die Worte: Wenn dir etwas im Recht dunkel ist (Deut. 17, 8 ff.) zu verstehen; nach dem Sinne Gottes ist hier die Rede von etwas, was in der Tora liegt, jenen aber dunkel war; davon heißt es nun; Nach der Lehre, die sie dich lehren; denn sie beschäftigen sich mit der Tora, kennen die Feinheiten und Schärfen ihres Ausbruchs, um einen dunkeln Gegenstand aus dem geschriebenen Wort zu entwickeln.“ — Mit der Ausführung dieses letzten Streitpunktes beschäftigt sich auch noch § 41.

1) Maim. §. Mamrim: „Das große Gericht in Jerusalem ist der Grundstein des mündlichen Gesetzes und der Pfeiler der Gesetzlehre; von ihm geht Recht und Gesetz für ganz Israel aus; es ist bezeichnet durch den Befehl: „Nach dem Gesetz, das sie dich lehren werden“, was ein Gebot (צו) ist; wer an Moses und seine Lehre glaubt, ist verpflichtet, seine religiöse Handlungsweise nach ihnen einzurichten. Wer nicht nach ihrer Anweisung handelt, übertritt ein Verbot, denn es heißt: „Du sollst nicht abweichen“ . . . Welcher Lehrer wider ihre Lehren lehrt, ist des Todes schuldig, denn es heißt: „Der Mann, der freventlich dawider handelt“, es sei nun in Sachen, die sie als Uebertieferung bekennen (und das ist das mündliche Gesetz), oder in Sachen, die sie als Umzäunung nach dem zeitlichen Bedürfnis eingerichtet haben, Geserot, Takanot, Minhagim, in allen Dreien ihnen zu gehorchen, ist Gebot.“

2) Jener große Gerichtshof dauerte nach talmudischer Anschauung seit dem von Moses constituirten Synhedrium von 70 Männern, die ganze Zeit der Propheten hindurch, und waren dergleichen auch Mitglieder des großen Bet-Din.

3) Erträktigung und Verkündigung (Inspiration) ist die der Prophetie zunächst untergeordnete Stufe des רוח הקודש (vergl. oben § 32 רוח הקודש האלהי) und des Bat-Kol (vergl. oben § 11, S. 209 Anm. 6).

als Erkräftigung und Verkündigung äußerte, wie es zur Zeit des zweiten Tempels war. Bei einer solchen Menge ist an eine bewusste Verabredung nicht zu denken. Daher unsere Verpflichtung, die Megilla an Purim zu lesen, Chanuka zu feiern, und unsere Verpflichtung zu sagen: („der uns geheiligt durch seine Gebote und uns befohlen) die Megilla zu lesen, Chanukalichter zu zünden, Hallel zu vollenden oder zu lesen, Hände zu waschen, Erub zu legen“ u. s. w. Die Gesetze, die erst nach dem Eril gegeben wurden, heißen nicht Mizvot (Gebote) und wird auch darüber kein Segensspruch gesprochen, sondern man nennt sie Takana (Anordnung) oder Minhag (Gebrauch). — Die Mehrzahl unserer Gebote gründet sich auf Satzung an Moses vom Sinai, wie es auch denkbar ist. Denn ein Volk, das vierzig Jahre lang weder für Nahrung, noch Kleidung, noch Wohnung zu sorgen hatte, das eine solche Anzahl ausmachte, unter dem sich Moses

יחנן לעבור על כמותם ההסכמה מדעתם וכו' נחייבנו כמצות מגלה ופורים ומצות חנוכה¹ ויכולנו לומר [אקב"ו] על מקרא מגלה ולהדליק נר של חנוכה ולגמור את ההלל ולקרא² ועל נטילת ידים ועל מצות עירוב³ וזולת זה⁴ ואלו היה חוקינו יוצאים אחר הגלות לא היו נקראים מצות ולא היינו חייבים לברך עליהם אך היו אומרים בהם שהם חקנה או מנהג⁵ ורוב מצותינו סמוכות אל משה הלכה למשה מסיני⁶ וכן ראוי שהיה עם שלא הוצרכו⁷ לטרוח במונות ארבעים שנה ולא בלבוש ולא בדירה והם כאשר היו מן הרוב

1) Die Eril halten die R. nicht, אלא היו באותו זמן נביאים Trigl. p. 191.

2) Ueber die Abweichungen der Rituale in Bezug auf den Segensspruch לגמור und לקרא beim Hallel s. Dr. Chajim 422, 2. 488, 1. 644, 2.

3) Die Einführung des Erub (vergl. noch § 53) und des Händewaschens vor dem Genuß von Heiligthümern (קריש) wird Sabb. 14 b dem Salomon zugeschrieben; ein Bat-Kol verstärkte ihn der göttlichen Zustimmung. Beides leugnen die R. (Eschol ha-Rozer § 185 und 242).

4) Maim. §. Berach. 11, 3 (nach Ber. 19 b. Sabb. 23 a): „Ueber alle aus rabbinischen Vorschriften (ס"ד) stehenden Gebote, sie seien nun unbedingte, wie das Lesen der Megilla, das Anzünden der Lichter für den Sabbat und an Chanuka, oder bedingte, wie Erub und Händewaschen, spricht man vor der Vollziehung derselben: Gelobt seist du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der du uns durch deine Gebote geheiligt und befohlen, zu . . . Wo in der Tora hat er uns dies befohlen? Da wo es heißt: „Was sie dir sagen werden, thue“. Der Sinn des Segensspruches ist also folgender: Der uns geheiligt durch seine Gebote, durch die er uns befohlen hat, denen zu gehorchen, die da befohlen haben, . . . und so bei allen rabbinischen Geboten.“

5) Die hier ausgesprochene Behauptung des Autors ist vom talmudischen Standpunkte aus nicht ohne Weiteres zu unterschreiben. Zuerst ist es unbegründet, daß nur diejenigen Verordnungen, die nach dem Eril eingeführt wurden, nicht mehr rügen, sondern rügen heißen, da diese Namen im Talmud auch für viel ältere Observanzen gebraucht werden. Sabbat 31 a: שמה רבו: ערמא חקן עשר חקט: Baba Kamma 82 a: גזר כמה גזירות וחקן כמה חקט ועומדים לדורות. Auch über den andern Theil der Behauptung, daß nur über die nach dem Eril eingeführten חקט keine בריה gesprochen werde, waltet Meinungsverschiedenheit ob, und Maim. §. Ber. 11, 15 macht einen andern Unterschied; vergl. auch §. Talab 7, 15.

6) Dies ist also der erste und umfangreichste Theil des Gesetzescomplexes „Uebersieferungen an Moses vom Sinai“. Unter diesem Ausdruck versteht, wie schon (S. 252) bemerkt, der Talmud diejenigen Gesetzesbestimmungen, die gar nicht an die Schrift geknüpft sind (höchstens durch eine בקלמא (אסמכתא) und so werden הלכא den קרא gegenüber gestellt. Bei unserm Autor hat הל"ם den allgemeinen Sinn von Uebersieferungen angenommen, also sowohl die rein traditionellen, als auch die traditionellen Erklärungen; daß solche schon zu Moses Zeit stattgefunden haben müssen, sucht der Autor jetzt zu erhärten. Vergl. Abr. b. David Sefer ha-Rabbala, Anf.

7) R. Israel und Brecher lesen fehlerhaft: הוצרכו.

befand, von dem die Schechina nicht wich, und das von Moses schon in den Hauptpunkten des Gesetzes belehrt worden war, mußte das nicht ganz natürlich gemäß dem zeitlichen Bedürfnis nach den Einzelheiten und nach den Zertheilungen des Gesetzes fragen und die Erklärungen und Zertheilungen weiter überliefern? Lesen wir ja doch: „Ich verkünde ihnen Gottes Gesetze und Lehren“ (Exod. 18, 16); sagte er ja doch selbst zuletzt: „Denn das ist eure Weisheit und eure Einsicht“ (Deut. 4, 6). Freilich, wer diesen Ausspruch Lügen strafen will, braucht nur das Treiben der Karaiten anzusehen; wer ihn richtig finden will, betrachte die in Mischna und Talmud enthaltene Gelehrsamkeit, die doch nur einen kleinen Theil ihrer physikalischen, metaphysischen, mathematischen und astronomischen Kenntnisse bildet, und er wird finden, daß sie mit Recht sich vor allen Völkern mit ihrer Weisheit rühmen. — Ein Theil unserer Gebote stammt von dem Orte, den Gott erwählt, unter den angegebenen Verhältnissen her. Die Prophetie dauerte ja noch vierzig Jahre während des zweiten Tempels fort, und Jeremias lobt in seiner Prophetie sehr die Männer zur Zeit des zweiten Tempels und ihre Frömmigkeit und Weisheit und Gottesfurcht.

ומשה נמצא עמם והשכינה איננה וזה מהם והוא כבר צוה אותם בכללי המצות היעלה ברעת שלא ישאלו על פרטיהם ומחלוקתם עם השעות ועיתויקפירושיהם ומחלוקתם וכבר אנו רואים והודעתי את חקי האלהים ואת תורותיו והוא כבר אמר להם באחרונה כי היא חכמתכם ובינתכם ומי שרוצה להכניס הפסוק הזה יראה ענין הקראים¹ ומי שהוא רוצה להאמין בו יראה חכמת המשנה והתלמוד והם מעט מהרבה מהכמות הטבעיות והאלהיות והמוסריות² והגלגליות³ ויראה שבאמת ראוי להם להחפאר על כל העמים בחכמתם וקצת מצותינו⁴ מן המקום אשר יבחר ה' עם התנאים הנזכרים וכבר החסידה הנבואה בבית שני קרוב לארבעים שנה⁵ וכבר שבח ירמיהו עד מאוד כנבואתו אנשי בית שני וחסידותם והכמתם ויראתם⁶ ואם

1) Sonderbar erklärt Moscato: לעצם פרטו כן א"א לבן דעת שיראה ויכול ענין הקראים המרחיקים דברי חז"ל. Der Sinn ist vielmehr offenbar der, daß man bei der falschen Auffassung der Tora von Seiten der K. die große Weisheit darin vermisse, die hier als Prädikat der Tora angegeben wird.

2) Vergl. Chobot ha-Lebabot Anfang der Einl. החלק השלישי הראשון. החכמה מתחלקת לשלושה חלקים החלק הראשון. החכמה היצירתית שקורין לה בלשון ערב אלעלם אלטבעי. . . . והחלק השני היא חכמת השמוש שקורין לה בל"ע אלעלם ריאצי ויש מי שקראם חכמת המוסר והיא חכמת המנן והשערים וחכמת הכוכבים וחכמת הנגון הנקראת מחיקא אלעלם השלישי היא חכמת האלהית שקורין לה בל"ע אלעלם אלהי. Vergl. V, 12.

3) Vgl. oben II, 64; besonders IV, 29 ff. — Maim. More I, 34. Munt: Le Guide I, p. 123.

4) Der zweite kleinere Theil des Gesetzcomplexes ist der, welcher unter den gehörigen Umständen von dem großen Bet-Din zu Jerusalem ausgegangen. Daß diese göttliche Autorität hatten, wird daraus erwiesen, daß die Prophetie im zweiten Tempel noch eine Zeit lang fortbauerte, daß die damals lebenden Israeliten als sehr fromm und weise geschilbert werden, und daß man historische Belege dafür habe, daß sich spätere Propheten des Rechtes, religiöse Vorschriften zu geben, ja sogar mosaische Institutionen zu modificiren, bebienten.

5) Vergl. § 65 Anf.

6) Jer. 29, 10: „So spricht der Herr: Nach Verlauf von 70 Jahren werde ich eurer gedenten, und kommen lassen über euch alles Gute; ihr werdet zu mir rufen und mich ansehn, und ich werde euch erhören; ihr werdet mich suchen, und mich finden: denn ihr werdet mich suchen mit ganzem Herzen.“ 31, 33: „Das ist der Bund, den ich schließen will mit dem Hause Israel nach diesen Tagen, spricht der Herr. Ich lege mein Gesetz in ihr Inneres und auf ihr Herz will ich es schreiben. . . . denn alle werden mich erkennen von groß bis klein, spricht der Herr.“ 32, 38: „Sie werden mir sein zum Volk und ich ihnen zum Gott. Ich werde

Sollen wir diese nicht anerkennen, wen denn? Sehen wir ja doch, daß auch nachmosaische Anordnungen die Geltung von Geboten erhielten, z. B. daß Salomo das Innere des Vorhofes weihte, Brandopfer auch anderswo als auf dem Altare darbrachte, das Hüttenfest 14 Tage lang feierte. So wurden die Einrichtungen David's und Salomo's über die Anordnung der Tempelfänger zum beständigen Gebot. Salomo baute zu dem, was Moses in der Wüste gemacht hatte, Manches hinzu, Anderes ließ er hinweg. Esra legte im zweiten Tempel seiner Gemeinde die Abgabe eines Drittel Schekel auf; auch stellte man an Stelle der Bundeslade etwas hin, vor das man

לא נסמך על אלה על מי נסמך וכבר אנו רואים מה שנקבע אחרי משה והיתה מצוה¹ כמו שעשה שלמה שקדש את חוך החצר והעלה עולות בולת המוכח² ועשות החג שבעת ימים ושבעת ימים³ ומה שכתב דוד ושמואל מסדר המשוררים בבית והיו למצות חמדות⁴ ומה שעשה שלמה במה שכנה ומה שהניח ממה שעשה משה במדבר⁵ ומה שהעמידו עזרא בבית שני על קהל לחת שלישיה השקל⁶ ומה שהעמיד במקום הארון

ihnen geben Ein Herz und Einen Weg mich zu fürchten alle Tage, daß es ihnen wohlgehe und ihren Kindern nach ihnen“. Ueber den religiösen Standpunkt der Zeitgenossen des zweiten Tempels vergl. noch § 54 ff.

1) oben Gebot, im Gegensatz zu bloßem Gebrauch oder Anordnung, הקנה oder הקנה f. oben S. 255, Anm. 5.

2) 1 Kön. 8, 64: „An diesem Tage heiligte der König das Innere des Hofes, der vor dem Hause Gottes; denn er brachte dort Ganzopfer, Mehlopfers und das Fett der Freudenopfer dar, weil der kupferne Altar, der vor Gott stand, zu klein war, um alle Opfer zu fassen. Dasselbe 2 Chron. 7, 7. Die talmudische Discussion hierüber s. Sebachim 59 a. So erlaubte sich also Salomo hierbei ein mosaisches Gebot, nur auf dem kupfernen Altar zu opfern, zu übertreten.

3) 1 Kön. 8, 65: „Damals feierte Salomo das (Hütten-) Fest und ganz Israel mit ihm, sieben Tage und sieben Tage, vierzehn Tage“. Vergl. 2 Chron. 7, 8. 9. Hierbei war also nicht nur ein im Pent. gebachtes Fest nach Vorschrift nicht gefeiert, sondern auch der Versöhnungstag nicht gehalten worden. Nach der talmudischen Erzählung Moeb Ratan 9 a wurden die darüber beunruhigten Israeliten durch ein Bat-Kol, das sie der Seligkeit versicherte, beschwichtigt. — Beide Handlungen (s. vor. Anm.) gehören in die Kategorie der הוראה oder des jedem Propheten zustehenden Rechts, ein jedes pentateuchische Gesetz (mit Ausnahme des vom Götzendienste) auf eine Zeit zu suspendiren.

4) Vergl. 1 Chron. 9, 22. Maim. S. Me ha-Mikdash 3, 9. Inbeß macht Ibn-Esra Ex. 12, 1 mit Recht darauf aufmerksam, daß wenn diese Einrichtung David's und Samuel's als ein wirkliches Gesetz (מצוה) betrachtet würde, der Grundsatz דבר מצוה דבר מצוה übertreten wäre (vergl. § 41). Er will daher diese Einrichtung nur als חק oder מוסר betrachtet wissen, und glaubt darin einen Beleg für seine Meinung zu finden, daß es 1 Chron. 9, 22 nicht heiße בנבואה, sondern באמנות (nicht vermöge einer prophetischen, also göttlichen Autorität, sondern vermöge ihres Ansehens als weise und fromme Männer). Saadja (bei Ibn-Esra a. a. O.) meint (nach einer auch dem Talmud nicht fremden Ansicht), es wäre eine Uebersetzung von Moses her gewesen, daß ein König aufstehe und vergleichen musikalische Einrichtungen treffen werde, wie dies auch mit den Bestimmungen Jeremias über das Lasttragen am Sabbat der Fall sei. Demnach würde dieser Punkt in die erste der beiden vom Autor gemachten Abtheilungen gehören.

5) Vergl. (außer den auf den Tempelbau Salomo's bezüglichen Stellen) Tosefta Sota Cap. 13: „Mit dem Bau des ersten Tempels wurde das Stifetzelt verborgen (נָגַן) und mit ihm die Pfoten, Bretter, Kiesel, Säulen und Fußgestelle; nur des Tisches und des Leuchters bediente man sich noch.“ Ueber letztern Punkt findet inbeß Menach. 99 a, und über die Abschaffung des kupfernen Altars Moßis Sebach. 59 b eine Meinungsverschiedenheit statt.

6) Neh. 10, 33: „Auch nehmen wir als Gebot auf uns, jährlich ein Drittel Schekel für den

den Vorhang hing, weil man wußte, daß dort die Bundeslade verborgen sei.

40. Rufari. Wie verträgt sich das mit dem Gesetz: „Du sollst nichts dazu thun und nichts hinwegnehmen“ (Deut. 13, 1)?

41. Meister. Das ist nur der Masse gesagt, damit sie nicht aus ihrem eigenen Verstand Neues erfinden, mit ihrer Meinung Kitzeln und sich nach eigener Speculation Gesetze bilden, wie es die Karaiten thun. Sonst findet sich ja dies Gebot, den Propheten nach Moses und den Priestern und Richtern zu gehorchen, wie es heißt: „Einen Propheten will ich ihnen erwecken aus der Mitte ihrer Brüder, wie du bist“ (Deut. 18, 18); auch den Priestern und Richtern soll, wie es dort heißt, Gehorsam geleistet werden. Der Ausspruch: „Setzet nichts hinzu zu dem Worte, das ich euch befehle“ (Deut. 4, 2)

חכונה¹ שחלו לפניו הפרוכת בעבור שידעו כי הארון נגזר לשם²

מ אמר הכוזרי איך יחקן זה עם לא תספ עליו ולא תגרע ממנו³

מ"א אמר החבר לא נאמר זה אלא להמון כדי שלא יחדשו משכלם ויחזקו מדעתם ויקבעו לעצמם חרות מהקשחם כמו שעושים הקראי ומוזיר לשמוע מן הנביאים אחרי משה ומן הכהנים והשופטים⁴ כמו שאמר נביא אקים להם מקרב אחיהם כמור וגומר ואמר בכהנים ובשופטים שיהיו דבריהם נשמעים והיה מאמרו⁵ לא חספו על הדבר

Dienst unseres Gottes zu geben“. Nach der Ansicht des Autors, der auch Ibn-Esra z. b. St. beistimmt, hätten sie sich verpflichtet, dieses Drittel noch außer dem mosaïsch vorgeschriebenen halben Schefel zu geben; vergl. Baba Batra 9a. Nach Andern wären beide Abgaben identisch, und nur der Mißfuß hätte sich geändert. S. Maim. §. Schetalim Cap. 1.

1) Var. שיעמיד מקום הארון בחכונה.

2) Nach einer alten und sehr verbreiteten (Mischna Schef. 6, 1. Tosefta Sota Cap. 13. Seber Nlam Cap. 24. j. Schef. Cap. 6. Meg. 10b. Baj. Rab. Cap. 20 f. 161c. Bemidb. Rabba Cap. 18 Ende. Maim. §. Bet ha-Bschira 4, 1. III. 3, 11), doch nicht von allen anerkannten (Soma 53b) Sage, wurde die Bundeslade vom König Josia in eine Schale von Salomo (der in prophetischem Geiste die einstige Zerstörung vorhergesehen) bereite Vertiefung hinabgelassen und nicht mehr gesehen, (Ein Aehnliches vom heiligen Feuer erzählt 2 Malt. 1, 19). An Stelle derselben befand sich schon seit der Zeit der ersten Propheten ein 3 Finger hoher Stein, auf dem früher die Lade stand, und der nach dem Verschwinden derselben bei der Verrichtung des Priesters am Versöhnungstage anstatt des ארון diente. Dieser Stein ist wahrscheinlich vom Autor mit der Bezeichnung חכונה gemeint. Man vergl. Moscato, der sich sehr ausführlich über die Differenzen in Betreff der eigentlichen Stelle, wo die Bundeslade verborgen war, verbreitet. — Mit Recht bemerkt Brecher, es sei auffallend, daß der Autor das Aufhängen des כרכה mit dem Dasein der Bundeslade in Verbindung setzt, da Eines nicht vom Andern abhängig war.

3) Ueber diese vom kar. Standpunkte aus gemachte Einwendung vergl. oben § 39 Anfang S. 251, Anm. 4.

4) Eben aus diesen Geboten, den Priestern, Richtern u. s. w. zu gehorchen, geht hervor, daß die Befehle dieser denen der Schrift selbst gleichgeachtet werden, also das Verbot des Zusatzes schon außerhalb dieser Befehle liege. Var. setzt zu: מן המקום אשר יבחר ה'.

5) Die Auffassung des bibl. Gebotes וחייתו¹ ist nicht bei allen rabb. Autoren dieselbe. Im Talmud wird es meist nur in Bezug auf affirmative Gebote und auch da nur von Einzelheiten der Gebote, nicht von Hinzufügungen zum Gesamtkörper gefaßt. So bei Rjitz (Men. 38a Tos.), Tefillin (Sanh. 88b), Pulaß (Succa 34b Tos.), Priestersegen (Mosch ha-Schana 28b) u. dergl. Daher versucht auch der Talmud von den Propheten getroffene Einrichtungen, die auf Beobachtung biblischer Gebote wesentlichen Einfluß üben, nicht durch Berufung auf כל חיוב, sondern auf den an Num. 36, 13 anschließenden Grundsatz מקרה דבר מחדש ראי לחדש דבר (Eabb. 104a. Soma 80a. Meg. 2b) zu bekämpfen. — Maimuni nimmt das Gebot in einer weitem Auffassung und scheint auch den,

ist zu verstehen: zu dem, was ich euch durch Moses und durch einen „Propheten aus deiner Mitte und von deinen Brüdern“ nach den für die Prophetie erwähnten Bedingungen und durch die hinzukommenden Priester und Richter von dem Ort, den Gott erwählt, befehle. Denn diese werden durch die Schedina geleitet, und daß sie in einer der Tora widersprechenden Sache übereinkommen sollten, läßt wegen ihrer Menge, und daß sie in einen Irrthum verfallen sollten, wegen ihrer großen ererbten und durch ihre Anlagen angeeigneten Weisheit sich nicht denken. Denn es war nicht nur der Tradition zufolge Pflicht der Synhedrium, in allen Wissenschaften bewandert zu sein, sondern — noch mehr — die Prophetie oder deren Stellvertreter, das Battol u. dergl. wußt nicht von ihnen. Gesezt auch, wir wollten den Karaiten ihre Behauptung über den Sinn des Ausdrucks „am Tage nach dem Sabbat“ (Lev. 23, 11) 15. 16) — nach ihrer Meinung wird hierunter der erste Tag der Woche verstanden — einräumen, so könnten wir immer noch sagen, einer der Priester oder Richter oder der frommen Könige habe in Uebereinstimmung mit dem Synhedrium eingesehen, daß der Grundgedanke jener Zählung sei, die Darbringung der Erstlinge der Gerstenernte von der Weizenernte durch einen Zeitraum von 50 Tagen zu trennen, und so sieben Wochen, d. h. „sieben volle Sabbate“ beobachten zu lassen; die Schrift habe nun ein Beispiel dieses Anfangs an einem Tage der Woche gegeben, indem sie gleichsam sagt: Wenn der „Anfang der Sichel an der Saat“ auf den ersten Tag fällt, so müßt ihr in eurer Zählung wieder bis zum ersten Tag kommen, woraus denn folgt, daß, wenn der Anfang am zweiten Tag

אשר אנכי מצוה אתכם על מה שצויתי אתכם על ידי נביא מקרבך מאחיק על התנאים הנוכחים בנבואה¹ ומה שנקבצו עליו הכהנים והשופטים מן המקום אשר יבחר ה' מפני שהם נעורים בשכינה ולא יחכו לעבור עליהם שיסכימו בדבר שהולק על החורה בעבור רובם ולא תעבור עליהם הטעות לחכמתם הרחבה הירושה והטבעית הקנויה כאשר קבלו כי הסנהדרין היו מצווים לדעת כל החכמות² כל שכן שלא נסתלקה מהם הנבואה או מה שעומד במקומה מבח קול וזולת זה³ ואמר שלא לחלוק עם הקראים במה שהם טוענים עלינו מן המובן ממחרת השבת שהוא מיום ראשון ואחר כן נאמר שאחד מן הכהנים או השופטים או המלכים הרצוים עם דעה הסנהדרין וכל החכמים ראה כי הכונה מן המספר ההוא לשום חמשים יום בין בכורי קציר שעורים ובכורי קציר חטים ושמידת שבעה שבועות שהם שבע שבתות חמיסות ונתן לנו דמיון בתחלת יום מהשבוע לוטר אם יהיה החל חרמש בקמה מיום ראשון תגיעו במספר עד יום הראשון להקיש ממנו שאם תהיה

der ein neues Gebot den biblischen Geboten hinzusügt, gleichviel ob Gebot oder Verbot, als Uebertreter des חסידים zu betrachten; aber nur dann, wenn er dies als ein biblisches (offenbartes) Gebot betrachtet wissen will. Vergl. S. Mamrim 2, 9. Sefer Mizwot Verb. 313, 314. Die Hige, mit der ihn Abr. b. David deshalb angreift und seinen Ausspruch auf die talmudische Grenze zurückdrängen will, hat ihn — wie S. Raro im Kesef Mischne bemerkt — übersehen lassen, daß der Grundsatz, wie ihn Maim. aufstellt, eine richtige Consequenz der talmudischen Auffassung sei. Dagegen wird die Ansicht des Maim. (Hilch. Jesode ha-Tora 9, 1. More II, 41), daß vermöge dieser Schriftstelle eine jede künftige Modification des Gesetzes selbst durch göttliche Offenbarung unmöglich sei, von Albo Mt. 3, 14 glücklich bekämpft. — Nach der Auffassung des Autors, die mit der erstgedachten des Maim. zu combiniren nichts hindert, würde sich das Verbot auch auf rabbinische Gebote erstrecken.

1) Var. המקיימים את הנבואה.

2) Vergl. II, 64, S. 163 ff.

3) Vergl. oben § 11, S. 209 Anm. 6.

42. Rufari. Du hast, Meister, durch diese unwiderleglichen allgemeinen Principien mehrspecielle Argumente der Karaiten, die ich bei mir bewahrte, zum Schweigen gebracht, und ich fürchte, dich dadurch zu kränken.

43. Meister. Wenn dir die allgemeinen Principien einleuchten, so achte nicht auf Specialitäten, denn solche sind leicht dem Irrthum unterworfen; auch nehmen sie ihrer Verzweigungen wegen kein Ende, und bringen jedenfalls in Verwirrung. So, wer von der Gerechtigkeit und allumfassenden Weisheit Gottes überzeugt ist, achtet nicht auf das Unrecht, das er in der Welt sieht. „Wenn du“, heißt es, „den Armen dem Druck, Recht und Gerechtigkeit dem Raube preisgegeben siehst im Lande, so erstaune nicht über die Sache“ (Kohel. 5, 7). Wer sich durch Beweise von der Fortdauer der Seele nach dem Vergehen des Körpers überzeugt hat, indem sie nichts Körperliches sei, sondern ein vom Körper abgesondertes Wesen, wie die Engel, achtet nicht auf die Einwürfe seines Denkvermögens, daß die Thätigkeit der Seele während des Schlafes oder während einer das Denkvermögen störenden Krankheit ruhe, oder daß sie sich nach den Säften des Körpers richte, und andere dergleichen verwirrende Gedanken.

44. Rufari. Bei allem dem fühle ich mich nicht beruhigt, bis ich mich mit dir auch über Specialitäten ausgesprochen, wenn ich mir auch dadurch insofern eine Blöße gebe, als ich die allgemeinen Principien, die du mir vorgelegt, schon anerkannt habe.

45. Meister. Sage was du willst.

46. Rufari. Ist nicht die Strafe für eine

מ"ב אמר הכוזרי כבר פסקת כי¹ החבר בכללות האלה אשר לא יוכל להכחישם מחלקים היו בלבי מטענות הקראים הייתי סבור שאכעיסך בהם:

מ"ג אמר החבר כשיחבררו הכללות אל חתן לבך לחלקים כי הרבה שיכנס בהם הטעות ועוד שאין להם תכלית מפני שהם מסתבכים ולא ימלטו המדברים מבלבולם וזה כמי שנתברר אצלו צדק הכזרא ושחכמתו כוללת איננו מביט למה שהוא נראה בעולם מן העול וכמו שאמר אם עשק רש וגול משפט וצדק תראה במדינה אל חתמה אל החפץ² וכמי שנתברר אצלו כמופת עמידת הנפש אחר כלות הגוף בעבור שאינה גשמית אבל עצם נפרד מהגוף כמלאכים ואיננו מביט אל מה שתקשרו המחשבה מהעדר פעולות הנפש בעת השינה ועם החלי שהוא מאבד המחשבה ומה שהיא הולכת אחרי מוג הגוף³ וזולת זה מן המחשבות המבלבלות:

מ"ד אמר הכוזרי עם כל זה אין מספיק לי עד שאשבע מדבר עמך על החלקים ואם⁴ יש לחפוש עלי בזה אחר אשר הודיתי בכללים אשר הביאותם⁵:

מ"ה אמר החבר אמור מה שתרצה:

מ"ו אמר הכוזרי הלא עונש הנק

1) Die auffallende Construction des *pos* mit *ב* der Person (בי) und *מ* der Sache (מחלקים) „jemanden von etwas abschneiden“ erinnert fast an die lateinische Fügung: *aqua et igni alicui interdicere*. Indes fehlt בי in Var.

2) Vergl. oben § 11, S. 213.

3) Andeutungen mehrer Einwände, die man gegen den Glauben an eine Fortdauer der Seele nach dem Tode des Körpers zu machen pflegt: daß ihre Thätigkeit im Schläfe aufhöre; daß eine körperliche Krankheit die Seelenvermögen vernichten könne; daß dieselbe überhaupt von der Beschaffenheit des Körpers abhängige u. s. w. (vergl. V, 12).

4) Ueber ואם vergl. oben S. 99, Anm. 6.

5) Vergl. § 39 Anf. und § 43 Anf.

Beschädigung deutlich in der Schrift verzeichnet mit den Worten: „Auge um Auge“ und „wie er einem Menschen einen Fehler beibringt, so soll er ihm beibracht werden“ (Lev. 24, 20)?

מפורש בתורה במה שאמר עין תחת עין וכאשר יתן מום באדם כן ינתן בו¹:

1) Das Vergeltungsrecht, *jus talionis*, auch *jus Rhadamenteum* genannt, ist fast allen alten Gesetzgebungen (der Solonischen s. weiter unten, der des Charondas bei Diob. Sic. *ἐάν τις τινος ὀφθαλμὸν ἐκκόψῃ, ἀντεκκόπτεσθαι τὸν ἐκείνου*, den Zwölftafelgesetzen: *si membrum rapserit, e pacto talio esto*) gemeinschaftlich, gestützt auf die Ansicht der Strafe als einer dem Schaden des Beschädigten gleichkommenen Rache. Das Gesetz im Pentateuch befindet sich Ex. 21, 24. Lev. 24, 19. Deut. 14, 21, wozu noch Richt. 1, 7. 1 Sam. 15, 33 zu vergleichen. Wie in allen Punkten des Kriminalrechts die Tradition eine weit mildere Auffassung zulässt, als der Wortsinne, so auch hier (vergl. Rapoport. *דברי שלום ואמת* S. 61). Nach der Auffassung des Talmud wird das Vergeltungsrecht im wörtlichen Sinne nur beim Todtschlag ausgeführt (bei welchem ein Sühngeld zu nehmen die Schrift ausdrücklich verbietet Num. 35, 31); alle andern Fälle von Verletzung und Beschädigung werden durch angemessene Geldstrafen gebüßt. Gegen eine solche Auslegung lehnten sich schon die Sadducäer auf (Meg. Taan. Cap. 4) und ihnen nach die R. Die Beweisführung des Autors gegen sie (im folg. Paragr.) zerfällt in zwei Theile: 1) in die Darstellung des richtigen Verständnisses der Schriftstellen; 2) Darstellung der Widersprüche mit der gefundenen Vernunft, in die man durch jene wörtliche Auffassung verfällt. Was die erste betrifft, so sucht der Autor aus der Zusammenstellung von *נשך תחת נשך* (Lev. 24, 15) ein Sühngeld verstanden werden könne, ähnlich der Deduction der Gemara B. Kamma 83 b *לחלוטין אף מכה אדם לחלוטין*. Die praktischen Inconvenienzen, die sich aus einer consequenten Durchführung des Vergeltungsrechtes ergeben, werden ebenfalls in der Gemara (baselbst) berührt, ohne daß man ihnen aber da große Beweiskraft zuschreibt. (Das Solonische Gesetz besteht in der That, daß, wenn Jemand einem Eindringenden das Auge ausgeschlagen, er beide Augen verlieren solle (Diog. Laert. I, 45), gegen welche Ungerechtigkeit schon Arist. Met. 1, 7. Mehrere Stellen aus den Klassikern bei Danz, Origo talionis in J. G. Meuschen: N. T. ex talmude illustratum p. 488 ff.). — Ibn-Esra's Besprechung dieses Punktes bietet wieder bedeutende Parallelen zu der des Autors im folgenden Paragr.; Saabja (bei Ibn-Esra Ex. 21, 24): „Wir können diesen Vers nicht wörtlich auffassen; denn wenn Jemand das Auge eines andern so schlägt, daß dieser ein Drittel des Augenlichts verliert, wie ist es möglich, jenem einen ganz gleichen Schlag ohne Mehr noch Weniger beizubringen? vielleicht nimmt man ihm dabei mehr Sehkraft; noch schwieriger bei Brand, Wunde und Beule; denn, wenn diese an einer gefährlichen Stelle sich befinden, so kann der Bestrafte gar sterben. Darauf wendete (der Kar.) ben Suta (Sita) ein: „Heißt es denn nicht an einer andern Stelle: Wie er einen Fehler einem Menschen beigebracht, so soll er ihm (בו) beigebracht werden?“ Saabja: „das ב ist hier so viel wie ה (vergl. Baba Kamma 84 a *כן יתן לו כן יתן* . . . *כדי להביא לו שמוע מניה ממון*); der Sinn ist, soll ihm Strafe auferlegt werden.“ Ben Suta: „Es heißt doch aber: Wie er gethan, so werde ihm gethan.“ Saabja: „Auch Simson sagte: Wie sie mir gethan, will ich ihnen thun (Richt. 15, 11), und doch nahm nicht Simson ihre Weiber und gab sie Andern; er rächte sich nur an ihnen.“ B. Suta: „Wenn nun der Beschädigte arm ist, wie steht es mit der Strafe?“ Saabja: „Wenn ein Blinder einem Sehenden ein Auge ausschlägt, was soll man ihm thun? Der Arme kann doch einmal reich werden (und dann das Strafgeld zahlen); der Blinde aber (nach eurer Auffassung) nie seine Strafe leiden“. — Dasselbe in kürzerer Fassung bei Ibn-Esra Lev. 24, 19; doch mit der Hinzufügung, daß wenn der Beschädigte kein Sühngeld gebe, das Vergeltungsrecht wirklich vollstreckt werde (wodurch der Wortsinne etwas gerettet wird), während nach talmudischem Rechte immer Sühngeld bezahlt wird. Vergl. Maim. §. Epobel u. Masik 1, 2—6, wo er sich nicht bloß auf den der rabbin. Auslegung entsprechenden

47. Meister. Heißt es nicht aber auch nachher: „Wer ein Vieh erschlägt, soll es bezahlen, Leben für Leben“ (Lev. 24, 18), worunter also der Sühnpreis zu verstehen ist? Nicht wahr, er sagt nicht: Wenn jemand dein Pferd erschlagen, so kannst du sein Pferd erschlagen, sondern: Du kannst ihm sein Pferd nehmen; denn was nützt es dir, sein Pferd zu erschlagen? Und so, wenn Jemand deine Hand abgehauen, so sagt man dir nicht: Hau deine Hand ab; welchen Nutzen hättest du denn davon, ihm seine Hand abzuheuen? Und welche vernunftwidrige Rechtsbestimmungen müßte erst gar das Gebot: „Wunde um Wunde, Beule um Beule“ (Exod. 21, 25) hervorrufen. Vielleicht stirbt der eine an einer Wunde, an der ein anderer nicht stirbt; abgesehen davon, daß sich die Größe einer solchen nicht abmessen läßt. Wie können wir einem Einäugigen das eine Auge als Sühne für ein Auge des Beidäugigen nehmen, und so den Einen blind, den Andern einäugig machen, da es doch in der Schrift heißt: „Wie er einem Menschen einen Fehler beibringt, so soll er ihm beibracht werden“ (Lev. 24, 20)? Uebrigens, was habe ich nöthig, mit dir über Specialitäten zu sprechen, nachdem ich dir die Nothwendigkeit der Ueberlieferung, die Wahrhaftigkeit des von ihnen Ueberlieferten, ihre Größe, Weisheit und Thätigkeit schon vorher erwiesen?

48. Rufari. Bei allem dem scheint es mir gut, zu wissen, warum Gott die Gebote in Betreff der Unreinheit gegeben?

49. Meister. Unreinheit und Heiligkeit sind zwei correlative Begriffe; der eine ist durch den andern bedingt; wo keine Heiligkeit, da keine Unreinheit. Denn das Wesen der Unreinheit besteht

מ"ו אמר החבר והלא נאמר בו אחר כן¹ ומכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש הלא זה הכופר והלא לא היה אומר מי שהכה סוסך הכה סוסו אבל אומר קח סוסו כי אין לך תועלת בהכות סוסו וכן מי שכרת ירך אין אומרים לך קח ידו שאין בזה² תועלת בכרות את ידו כל שכן שהיה נכנס בדינין האלה מה שיותר אותו השכל מפצע תחת פצע וחבורה תחת חבורה איך נוכל לשער זה שמא ימות אחד מהם מפצע ולא ימות האחר מכמותו ואיך נוכל לשער כמותו ואיך נקח עין שאין לו אלא עין אחת כופר עין מי שיש לו שתי עינים וישאר האחד סומא והשני בעין אחת והחורה אמרה כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו ומה צרכי לדבר עמך על אלה החלקים אחרי אשר הקדמתי לך צורך הקבלה עם אמתח³ המקובל מהם וגדולתם וחכמתם והשתרלותם: מ"ח אמר הכוורי עם כל זה טוב הוא בעיני לרעת למה צוה השם השמירה מן הטומאות:⁴

מ"ט אמר החבר הטומאה והקדושה שני ענינים זה כנגד זה לא ימצא האחד אלא בהמצא השני ומקום⁵ שאין קדושה אין טומאה⁶ כי

Sinn der Schriftstelle, sondern auch auf die traditionelle Praxis der Gerichtshöfe beruht. More III, 41 unterscheidet er scharf zwischen dem Wortsinne der Tora an sich und der rabbinischen Tradition.

1) R. Israel bemerkt, daß der Vers נפש תחת נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש nicht nach, sondern vor dem dem בו כן ינתן מום באדם כן ינתן בו steht, und will daher כן לפני כן lesen. Brecher sucht die alte Lesart zu retten, indem er das א"כ nur auf עין תחת עין bezieht, und unter letzterem das Exod. 21, 24 Gemeinte versteht.

2) Var. אין אומרים לו קח ידו שאין מה קח כופר ידו כי אין לך.

3) Var. אמונה.

4) Die Kar. beobachten — im Gegensatz zu den R. — noch heutigen Tages die pent. Gesetze über Reinheit und Unreinheit. Der Rufari schreibt die Ursache dieser Abweichung der verschiedenen Auffassung des innern Grundes dieser Gesetze zu, und in seiner Frage nach dem letztern liegt daher auch schon die Frage, warum die R. sie nicht mehr, die K. aber noch haften, involvirt.

5) Var. ובמקום.

6) Die Auffassung der Reinheitsgesetze des Pent., wie sie der Autor hier giebt, kann mit Recht

darin, daß dem damit Behafteten verboten ist, einen heiligen oder vielmehr einen Gott geweihten Gegenstand zu berühren, z. B. Priester, deren Speisen und Kleidungen, Hebe, Opfer, Tempel und dergleichen mehr. So besteht auch das Wesen der Heiligkeit darin, daß dem Geheiligten verboten ist, viele allbekannte Dinge zu berühren. Die

ענין הטומאה איננו כי אם דבר שאסר על בעליו לנגוע בדבר מדברי הקדושה ממה שהוא מקודש לאלהי כמו הכהנים ומאכלם ומלבושם והתרומו והקרבנות ובית המקדש וזוהר זה הרבה¹ וכן ענין הקדושה דבר שאסר על בעליו לנגוע בדברים

ebensowohl eine höchst einfache als treffende genannt werden. Der Begriff טומא in der Schrift ist nicht ohne weiteres mit unserm „unrein“ identisch, und neben dem der physischen und der moralischen Unreinheit hat es noch einen dritten, um den es sich eben hier handelt (über diese drei Bedeutungen von טומא s. Maim. More III, 47). Diesem nach sind „heilig“ und „unrein“ correlative Begriffe; nur wenn es „heilige“ Gegenstände giebt, kann von einer „Verunreinigung“ die Rede sein. Da es nun heutigen Tages, nach dem Aufhören des Tempeldienstes und dessen was damit zusammenhängt, keine eigentlichen „Heiligtümer“ mehr giebt, so haben auch die Geseze über Reinheit und Unreinheit von selbst aufgehört. Der Autor geht nun darauf über, diese seine Ansicht an speciellen Fällen nachzuweisen, wobei er aber mit der talmudischen Entwicklung jener Geseze in Conflict kommt. Moscato hebt diese besonders stark hervor, und sucht eine Ausgleichung zu Stande zu bringen, wobei er seiner Gewohnheit gemäß mehr in den Worten des Autors zu finden glaubt, als diese wirklich enthalten. Wir beschränken uns darauf, das Zunächstliegende in Betrachtung zu ziehen.

1) Es giebt bekanntlich mehrere Grade der Unreinheit, je nachdem ein Gegenstand an sich unrein ist, oder erst durch Berührung mit einem solchen verunreinigt worden ist; jene heißen אבות, und es giebt deren elf (s. Maim. Einleit. zu Sefer Tohorot), diese nach ihren Abstufungen ראשון, שני, שלישי u. s. w. — Wenn nun der Autor sagt, das Wesen der Unreinheit bestehe darin, daß dem damit Behafteten (בעל הטומאה) verboten sei, etwas von dem, was Gott geheiligt sei, zu berühren, so hat man zunächst unter diesem בעל הטומאה lebende Menschen zu verstehen, da doch nur solchen streng genommen etwas verboten werden kann. Von den אבות würden hierher gehören: der Flußflüchtige (Mann und Frau זכר ונקבה), die Menstruierende, die Gebärende, der Aussäugige, von den תולדות (ולדות in der Sprache der Mischna) alle diejenigen, die sich durch Berührung mit einer Unreinheit verunreinigt haben. Nun zählt der Autor diejenigen Dinge auf, die der Unreine nicht berühren darf: Priester, Priesterspeisen u. s. w. Aber nicht in Bezug auf alle diese findet ein directes Verbot statt. Zuerst ist es nirgends einem Unreinen verboten, einen Priester zu berühren. R. Israel beruft sich zwar auf S. Abel 3, 5, wo es heißt, daß derjenige, der einen Priester verunreinigt, ein Verbot übertritt; doch ist hier nur von der Verunreinigung durch einen Leichnam die Rede, und nicht durch die Berührung dessen, der ihm diese Verunreinigung beibringt, sondern durch die Berührung des Leichnams, zu der ihm jener bringt, wird er unrein. Und auch diese Entscheidung des Maim. entbehrt, wie Leshem Mischna bemerkt, einer gehörigen Begründung. Man könnte höchstens daran denken, daß durch eine derartige oder ähnliche Verunreinigung der Priester zum Tempeldienst auf eine Zeit untuglich gemacht wird. — Unter Priesterspeisen sind hier wahrscheinlich vorerst nur die ihnen zur Speise bestimmten Opfertheile zu verstehen (da הרומה noch besonders erwähnt wird). Nach Maimonid. S. Pesule ha-Mosdashim 18, 12 ist es verboten, קדשים zu verunreinigen. Von der Gebälerin sagt dies die Schrift (Lev. 12, 3) ausdrücklich; vergl. Sebach. 33 b. Matt. 14 b. Aus letzterer Stelle geht auch hervor, daß der Unreine הרומה nicht berühren dürfte. Ein directes Verbot des Berührens von Seite eines Unreinen findet zwar nicht in Bezug auf die Priesterkleidung, wohl aber auf den Tempel (Lev. 12, 3, Maim. S. Bat ha-Mosdash Cap. 3), wenn auch nicht buchstäblich, statt.

Mehrzahl dieser Gebote ist an das Dasein der Šechina geknüpft, deren wir ja heute entbehren. Das noch heute für uns bestehende Verbot des Beischlafes mit Menstruierenden und Wöchnerinnen gründet sich nicht auf Unreinheit, sondern auf ein besonderes Gebot Gottes. Auch daß wir uns enthalten mit ihnen zu essen, und überhaupt jede Annäherung vermeiden, sind nur Umgränzungen und Umzäunungen, um nicht zum Beischlafe verleitet zu werden; die Gesetze über Unreinheit aber haben für uns aufgehört, da wir uns außerhalb Palästina's befinden, und besonders, da wir die Berührung von Gräbern, Kriechthieren, Aussätzigen, Flußfüchtigen, Todten u. s. w. nicht vermeiden. So ist uns Aas untersagt, nicht wegen der Unreinheit, sondern wegen eines besonderen, den Genuß des Aases untersagenden Gesetzes, zu dem erst die Bestimmungen über Unreinheit hinzutreten. Und wenn es nicht hieße, Esra habe ein Tauchbad für die, so sich des Nachts besleckt, angeordnet, so wären wir dazu nicht kraft einer religiösen Pflicht, sondern von Seiten der Keinlichkeit und Sauberkeit verpflichtet gewesen. Und wenn jene dasselbe nur vom Standpunkte der Keinlichkeit auf sich nehmen, so ist das

רבים ידועים ומפורסמים¹ ורב מה² שהם חללים במעמד השכינה וכבר חסרנו אותה ומה שאצלנו היום מאסור שכיבת הנדה והיולדת אינו מפני הטומאה אבל היא מצוה גרידא מאח הכורא וכן מה שאצלנו מהרחקת האכילה עמה ולהשמר מקרבתה אין זה כי אם מניעות וסייגות שלא יתגלגל³ לשכב עמה⁴ אבל חובות הטומאה בטלו ממנו מפני שאנו בחוצה לארץ⁵ וכל שכן מה שאנו משתמשים בו מהקברות והשקצים והמצורעים והזבים והמתים⁶ וולת זה וכן אסורה עלינו הנבלה ולא מפני טומאתה אבל מצוה גרידא באסור הנבלה ותנאי הטומאה תוספת⁷ ולולי שאמרו עזרא תקן טבילה לבעלי קריין לא היינו חייבין בה חובת התורה אך חייב טהרה ונקיות ואם הם מקבלים אותם על עצמם לענין הנקיות

1) Umgekehrt darf auch wieder die geheiligte Person nichts Unreines berühren; unter den רבים רבים sind aber zunächst die אבות הטומאה zu verstehen. Indes tritt auch hier die Schwierigkeit ein, daß ein directes Verbot des Berührens von Unreinem für den Priester nur in Bezug auf einen menschlichen Leichnam stattfindet. Denn נבלה oder שריצים zu berühren, ist weder dem Israeliten noch dem Priester untersagt, und das biblische Gebot לא תגע Lev. 11, 8 wird, wie wir schon oben (S. 205 Anm. 1) bemerkt, im Talmud anders gedeutet. Moscato scheut sich eben so sehr, dem Autor die der talmudischen Deutung straks zuwiderlaufende Ansicht Šen-Esra's z. b. St. beizulegen, als er sich wundert, daß der Autor den אסור טומאה לכהן unter die Dinge zu zählen scheint, die nur beim Bestehen des Tempeldienstes bestehen.

2) Var. מהם.

3) Var. רענין zu רענין.

4) Bezüglich auf die bekannten, sehr weit gehenden Umzäunungsgesetze in Betreff des Umganges des Ehemannes mit seiner in der Menstruation sich befindenden Frau. Zore Dea Cap. 195.

5) Ist auch nicht buchstäblich, sondern vielmehr mit Bezug auf die Zerstörung des Tempels zu nehmen; denn auch in Palästina finden diese Gesetze heute nicht statt; man müßte denn daran denken, daß die Gesetze über Teruma als rabbinische heute noch in Palästina rechtliche Geltung haben (Zore Dea 331, 1. 2); übrigens liest Šano בארץ טמא und Var. בארץ טמא statt בארץ טמא.

6) Alles Dinge, die die genaue Beobachtung der Keinheitsgesetze in unserer Zeit und außerhalb Palästinas so gut wie unmöglich machen; ein Seitenhieb auf die Karaiten.

7) Die Karaiten combiniren eben diese beiden Gebote, das des Genußverbotes und der Verunreinigung; daher muß (nach Šizzur Tzujan Šechita 31b) wenn man mehrere Thiere hintereinander mit demselben Messer geschlachtet und nachher findet, daß eines dieser Thiere durch verfehlte Schlachtung נבלה geworden, das Messer zu fernern Gebrauch erst gereinigt werden; er fährt fort: אמנם בעופות שיתגבולו אין המאכלה מקבלה טומאה כי נבלה עוף אינה מטמאה אמנם מפני דראת ה': גם בעופות צריך להזהר ואשרי המתמיר.

gar nicht zu tadeln; nur dürfen sie es nicht als religiöses Gebot annehmen. — Sonst aber auch klügeln sie nach ihrer Thorheit, verändern das Gesetz und führen zur Sektirerei, zum Meinungsstreit, wodurch der Grund zum Verderb einer Nation und der Aufhebung einer Lehre und eines Rechts gelegt wird. Denn Alles, was wir uns erlauben, z. B. in unsern Häusern vermittelt des Erub am Sabbat zu handthieren, zugegeben, daß dies etwas Nichtziemendes sei, ist doch nur gering gegen den Meinungsstreit und die Sektirerei, die ihre Ansicht erzeugt, so daß in einem Hause zehn Menschen mit zehn Religionsansichten sind. Wären eben nicht unsere Gebote mit Grenzen umzogen, die nicht übertreten werden dürfen, so wären wir nicht sicher, daß sich Ungehöriges einschliche und Wichtiges verloren ginge, weil man nach Analogien und Consequenzen verfahren würde. Dem Karaiten scheint es etwas Unbedeutendes, Genuß vom Götzendienste an Gold, Silber, Räucherwerk, Wein zu haben, und in der That ist der Tod dem vorzuziehen. Dagegen sträubt er sich, einen

אין גנאי בזה מבלתי שיקבלוה לתורה¹ ואם לא² כבר הם מתחכמים מסכלות מהם ומשנים התורה וגורמים למינוח³ רוצה לסר חלוק הרעות אשר הוא שורש הפסדת האומה ויציאתה מתורה אחת ומשפט אחד כי כל דבר⁴ נקל בו אנחנו על עצמנו מהשחמש בשכחות בבחינו בעירוב⁵ ואם נראה דבר שאינו נאה יקל אצל מה שחשב דעתם מהחלוקה והמינוח עד שיהיה בבית אחד עשרה אנשים בעשרה דעות⁶ ואם לא יהיו המצות אצלנו קשורות בנבולים שלא יעברום לא היה מוכרח מהכנס בה מה שאין מסנה יוצא מסנה קצת מה שיש בה בעבור שהוא לוקח בהקשו וטעמו ויקל בעיני הקראים⁷ הנאת עבודה ורה מסכף וזהב וקטורת ויין ועל האמת המוח מבלעדי זה טוב⁸ ויקשה בעיני

1) Im Pentateuch (Lev. 15, 16. Deut. 23, 10) ist vorgeschrieben, daß, wenn von einem Manne Samen abgegangen, derselbe unrein sei bis zum Abend, und dann ein Tauchbad nehmen müsse. Nach der talmudischen Auffassung bezieht sich diese Unreinheit nur auf den Genuß von חורבה und קריש, hat also heutigen Tages aufgehört. Esra traf nun die Einrichtung, daß jeder, von dem Samen abgegangen, so lange er nicht gebadet, sich nicht mit דברי תורה beschäftigen dürfe (Baba Kamma 82a b), und diese Einrichtung verliert nicht mit dem Aufhören des Tempeldienstes ihre Geltung. Wer sich demnach nach einem solchen Zufalle badet, kann sich nicht auf das biblische Gesetz, sondern nur auf die Esranische Einrichtung (die nach der § 39 entwickelten Ansicht auch die Chasidische ist), oder auf das Bedürfnis von Reinigung überhaupt berufen, nicht wie die R., die ein solches Tauchbad noch heute als biblisches Gesetz beobachten. Uebrigens ist die Esranische Einrichtung später wieder aufgehoben worden. Dr. Chajim 88, 1.

2) D. h. da sie das nicht thun, sondern jenes Tauchbad als bibl. Gesetz halten, so begehen sie auch hierin wieder den Fehler, die Schrift nach falschen Principien zu beurtheilen (החכם).

3) Der Autor weist mehrmals darauf hin, daß die Ansichten der Kar. auf Freigeisterei und Apostasie hinleiten. In der That sind Spuren vorhanden, daß die R. leichter sich mit den Ansichten fremder Religionen befreundeten, als die von den talmudischen Satzungen umschirmten R. Vergl. Munk, Afr. Ann. 1841 S. 84. Geiger's Zeitschr. V, S. 278 ff.

4) Var. אשר.

5) Vergl. § 50 ff.

6) Der Autor geht jetzt darauf ein, wie die R., trotzdem daß sie sich vielfache Erschwerungen auferlegen, die die R. nicht haben, doch der Religion mehr schaden als diese. Vergl. oben § 22.

7) קראים lesen die beiden ältesten Ausgaben, dagegen die folgenden קראים; jenes ist vielleicht קראים zu lesen; vergl. § 65.

8) Bekannt ist die Strenge, die in den talmudischen Gesetzen gegen den Götzendienst und alles

Genuß vom Schwein auch nur als Arzneimittel zu haben und doch gehört dies zu den leichtern Sünden, die nur durch Geißelstrafe gebüßt werden. So erlauben sie dem Nasir leichter Rosinen und Trauben, als sich in Honig- oder Apfelmeth zu berauschen, doch ist es gerade umgekehrt richtig; denn das Verbot erstreckt sich nur auf das, was vom Weinstock kommt, und die Absicht desselben ist nicht, wie man wohl glauben möchte, den Trunk zu verhindern; die ist Gott, seinen Propheten und Ausgewählten bekannt. Man braucht hierbei weder die Traditionalen, noch die Rationalen für unwissend zu erklären, die Bedeutung des Wortes

שינה מהחור אפילו ברפואה ועל האמת הוא מעבירות הקלות חייב בהם מלקות¹ וכן יקל על הנזיר אכילה הצמקים והענבים יוחר מהשכרות משכר הדבש או שכר התפוחים והאמת הפך זה כי האסור אינו אלא במה שיצא מהגפן כלכר ואין הכונה אסור השכרות כאשר יעלה במחשבה אבל האלהים יודע ונביאיו ובהוריו² ולא יתכן להחזיק בסכלים³ אנשי הקבלה או הסוברים

bazu Gehörende herrscht, so daß Alles, was mit ihm zusammenhängt und was dazu gebraucht worden, sogar zu jeder Nutznießung untersagt ist; ein Verbot, das selbst der Lebensgefahr nicht weicht. Aus den Worten des Autors geht hervor, daß die R. nicht eine solche Strenge beobachteten. Auffallend ist es, daß die R. den R. ganz denselben Vorwurf machen. El. Beshiji (Trigl. p. 307): אסור ליהנות מכל מין ע"י ומכל מה שהוא הקרובת לע"י כגון לקטת ע"י עצמה ולמכורה או נפלה בגורלך והיא תחת רשוהך אל תהנה ממנה אמנם (?) הבהמות שהוכנו לתקרובת ע"י הכל אסורים כ"ש כשיעשה בה סימן ע"י הפך דעת ב"ה שאמרו שהבהמה מותרת בהנאה כשלא יעשה בה סימן ע"י.

1) Nach dem rabb. Gesetze sind es nur drei Gebote, die in keinem Falle übertreten werden dürfen (Götzendienst, Unkeuschheit, Blutbergießen), während alle anderen einer Lebensgefahr weichen müssen; so sind also auch verbotene Speisen, wenn sie zur Heilung eines Kranken erforderlich sind, erlaubt (aber nicht weil das Verbot des Schweinefleisches z. B. zu den leichten Sünden gehört, die nur mit Geißelstrafe gebüßt werden, wie der Autor hier angiebt; denn auch die Übertretung des Sabbats, auf der in Fällen sogar die härteste Strafe, der Steinigungstod steht, ist in lebensgefährlichen Fällen nicht bloß erlaubt, sondern sogar geboten); nicht so bei den Kar., vergl. Eschkol ha-Rose § 361 (er spricht von falschen Erleichterungen und Erschwerungen der Rabb.): תוכן מצוה זו (אכילת השליל והמקורבת) מבוארת ונלחיה זו התירו לעם זה הקדושים הנבדלים מכל טומאות כשתהיה ובשר בחלב אסור והתמיה דבר שלא התמיהה התורה ושאר נביאים בארו ובשר חזיר וכל טמא התירו ובשר גמל וח' שרצים ושרצי המים וכל טמא וכל משקה טמא התירו לפניך שיאכל האדם וישתה אותם ודמיהם בתרופות הנעשות ונתנות ביד הרופאים במאכלותיהם ומשקהם ולהאכיל ולהשקות לכל גוף ברפואותיהם. Noch ist zu bemerken, daß der Ausdruck שינה bei dem Autor nicht buchstäblich zu nehmen ist, da die eigentliche Nutznießung (הנאה) bei den meisten verbotenen Speisen erlaubt ist.

2) Auch dies ist wieder ein Beispiel der Hineintragung falscher Principien in die Tora, deren sich die R. schuldig machen. Sie nehmen an, daß das Nasirgesetz nur die Enthaltensamkeit von berausenden Getränken zum Zweck habe, und verbieten daher dem Nasir alle berausenden Getränke (wahrscheinlich meint Ibn Ezra Num. 6, 2 unter den Rabb. die R.), auch die nicht vom Weinstock kommen, während sie den Genuß von Trauben als nicht berausend für minder verboten halten. Nach der rabb. Ansicht ist es gerade umgekehrt; nur was vom Weinstock kommt, ist den Nasir verboten; andere berausende Getränke sind ihm erlaubt (Maim. §. Nesrut 5, 1. 2); „den Grund des Nasirgebotes kennen wir nicht.“

3) Der Autor sucht auch hier wieder den Wortsinne in möglichste Uebereinstimmung mit der Tradition zu bringen, wie er mehrmals thut, wo jener der Kar. Auffassung günstiger zu sein scheint. Man braucht, meint er, weder den Traditionsgläubigen, noch den Speculativen Unwissenheit über die eigentliche Bedeutung des Wortes שר (bei dem Nasirgesetze) zuzuschreiben; wenn auch dem Wortsinne gemäß unter שר berausende Getränke überhaupt verstanden werden, so haben doch die R. die Uebersetzung, daß an dieser Stelle שר sich nur auf das vom Weinstock kommende

נכר (berauschendes Getränk) ist den Rationalen wohl bekannt; jene aber haben die Uebersieferung, daß unter dem Wein und dem Berauschen, das beim Nasir genannt ist, nur das vom Weinmost erzeugte verstanden ist. Jedes Gebot hat gewisse, mit reifem Bedacht abgesteckte Grenzen, wenn diese auch nicht immer in der Ausübung gefällig sich äußern; der Fromme freilich vermeidet sie, ohne sie aber zu verbieten. So ist das Fleisch des mit dem Tode ringenden Thieres erlaubt, weil der Tod des Thieres nicht gewiß ist, und man auch behaupten kann, es könne geheilt und zum Genuße gestattet werden; die äußerlich gesunde Terefa ist verboten, weil sie eine Krankheit hat, die sie ohne Zweifel tödtet, ohne daß sie am Leben erhalten oder geheilt werden könne, und so ist sie verboten. Nach speculativer Selbstflügelei wären diese Geseßbestimmungen gerade umgekehrt.

בוה כי מלח שכר לאנשי¹ הסכרא גלויה וידועה ויקבלו² שיין ושכר האמורה בנייר אינו כי אם מעסים היין ולמעות גבולים מדוקדקים עליהם בחכמה ואם לא יראו במעשה נאים והוריו ירחק מהם מבלי שיאסור אותם כמו בשר כסכום אשר היא מותר בעבור שאינו בטוח ממות הבהמה ההיא ולאומר שיאמר כי חרפא והותרה והטרפה שנראית כריאה אסורה מפני שיש לה חולי ממית מבלי ספק ולא יתכן שתחיה ממנו ולא שחרפא ונאסרה ועם הסכרא והתחכמותו ישובו הדינים האלה בהפך³ על כן לא חלהך אחר סברתך והקשך

beziehe. Eine solche strikte Uebersieferung anzunehmen, ist auch vonnöthen; denn bei dem ganz parallelen Geseze Lev. 10, 9 welches den Priestern, die in den Tempel gehen, um den Opferdienst zu verrichten, den Genuß von יין und שכר untersagt, finden sich bedeutende talmudische Autoritäten dafür, daß unter שכר alle berauschenenden Getränke gemeint seien, wenn diese auch nicht einer so strengen Strafe unterliegen, wie Wein selbst (Keritot 13 b).

1) Var. אנשי הסכרא.

2) Die Construction ist etwas dunkel. Da man, wie aus dem Zusammenhange hervorgeht, unter den סוכרים und הסכרא אנשי am besten die R. versteht, so hätte man gerade eher אנשי הקבילה anstatt אנשי הסכרא erwartet; denn jene, nicht diese, sind zu rechtfertigen; auch steht zu ergänzen ein Subjekt, und man ist genöthigt, das אנשי הקבילה von oben her als Subjekt zu nehmen. R. Israel versteht in der That auch unter den סוכרים die R., womit aber der Sinn wieder anderweitig geföhrt ist.

3) Den häufigen Vorwürfen, die die R. den R. wegen zu vieler, dem Geiste des resp. Gesezes scheinbar widersprechenden Erleichterungen machen, zu begegnen, beruft sich der Autor auf die wohlbekannte Erscheinung, daß oft in ihrer Allgemeinheit als richtig anerkannte Principien in ihrer consequenten Anwendung auf specielle Fälle den natürlichen Begriffen von Recht widersprechen („das größte Recht ist oft das größte Unrecht“), wobei es denn freilich auf die größere oder geringere Gewissenhaftigkeit des vom juridischen Rechte Geschützten ankommt, ob er auch dem moralischen Rechte eine Einwirkung gestatten wolle. So auch bei Ritualgeboten. Es ist ein allgemeines Princip, daß ein Thier, das an einer Krankheit leidet, die unsehlbar dessen Tod herbeiföhren muß, zum Essen nicht erlaubt, sondern טריפה ist; die Symptome solcher Krankheiten giebt die Uebersieferung an. Wenn aber ein Thier nicht krank, sondern dem (natürlichen) Tode nur ganz nahe ist, so daß es jeden Augenblick sterben kann, so ist es, so lange es auch noch juckt, nicht verboten und wird durch die geöhrtige Schlachtung zum Genuße erlaubt; so nach dem rabb. Geseze Zore Dea Cap. 47. Dabei wird es aber doch besonders frommen Männern nachgerühmt, daß sie sich solchen Fleisches enthalten hätten (Ehol. 37 b. Zore Dea 17, 3). Die R. wissen weniger von den טריפות שהעמיקו וסימני עומת דגים וחיהים שאינם עיקר מה"ה (Eshkol ha-Kofer § 361: סימני טריפות אמר בחומה"ה, halten aber die Schlachtung eines dem Tode nahen Thieres (s. oben § 35 S. 241 Anm. 3) für ungültig. — כוס כוס ist der Imper. von נכס schlachten und wird eben vom Talmud Ehol. 37 b für solche Thiere gebraucht, die man schnell zu schlachten genöthigt ist, damit sie nicht vorher sterben.

Folge daher nicht deiner Speculation und Analogie bei der Entwicklung der Gebote; du könntest in Zweifel verfallen, der dich zur Sektirerei führen und du würdest dich mit deinen Genossen über keinen Punkt einigen können. Denn jeder Mensch hat eine besondere Denkrichtung. Eine tiefere Forschung gebührt dagegen den Grundsätzen der Ueberlieferung und der Schrift und den nach den überlieferten Vorschriften anzuwendenden Schlussformeln, um die Zweige auf den Hauptstamm zurückzuführen; diesen Resultaten magst du Glauben schenken, wenn sie auch deiner Speculation und Anschauung unwahrscheinlich sein sollten. So leugnen Anschauung und Speculation das Nichtsein des leeren Raumes; aber die Vernunftschlüsse finden es begründet. Die Anschauung leugnet, daß ein Körper ins Unendliche getheilt werden könne, der Vernunftschluß behauptet es. Die Anschauung leugnet, daß die Erde rund, daß sie der 166ste Theil der Sonnenscheibe sei; und so wird vieles, was mathematisch erwiesen, von der Anschauung geleugnet. Alles, was die Weisen erlaubt haben, das thaten sie nicht nach eigener Folgerung und nicht nach ihrem Gutdünken, sondern vermöge der Resultate der ererbten überkommenen Weisheit, und so bei ihren Verböten. Wer nicht fähig ist, ihre Weisheit zu fassen, und ihre Worte nach seiner Ansicht und seiner Idee beurtheilt, der findet sie sonderbar, wie die Lehren der Physiker und Astronomen dem gemeinen Mann vorkommen. Wenn sie nur die Grenzen der Rechtsbestimmungen erforschen und Erlaubtes und Unerlaubtes nach der Wahrheit des Gesetzes lehren, zeigen sie dir selbst, was an jenen Grenzen nicht schön ist. Sie tadeln den Genuß des Fleisches von einem mit dem Tode ringenden Thiere, durch gewisse Kunstgriffe der Richter begründete Verpflichtung zu Geld=

בחולדת המצות פן חפול בספקות יביאוך למינוח ולא הסכים דעתך עם חבריך בדבר מהם כי לכל אחד מבני אדם סברא אמנם צריך שחעיין בשרשיםמן המקובל והכתוב וההקשות הנוהגות על הסדר המקובל¹ להשיב התולדות אל האבות ומה שיוציא אליו האמן בו ואם יהיה רחוק אצל סברתך ומחשבתך כאשר תרחיק המחשבה והסברא העדר הרקות וההקשות השכליות מחייבות והוכאשר תרחיק הסברא שיכול להתחלק הגוף אין תכלית וההקשה השכלית מחייבת זה וכאשר תרחיק המחשבה שהארץ כדורית ושהיא חלק אחד ממאה וששים ושש פעמים מעגל השמש² וכל מה שיש במופתי התכונה ממה שתרחיקו המחשבה כי כל מה שהתירו חכמים לא היה לסברתם ולא במה שנראה לדעתם אך בחולדת החכמה הירושה המקובלת אצלם וכל מה שאסרו כן ומי שנלאה להשיג³ חכמתם ולקח דבריהם כטעמו ומסברתו יהיו נכרים בעיניו כאשר הם דברי הטבעים והגלגלים נכרים בעיני עמי הארץ והם כשמדקדקין בגבולי הדינין ויורו ההיתר והאיסור באמתת הדין מראים לך מה שאינו נאה מהגבולים ההם כאשר מגנים אכילת בשר כוס כוס⁴ והוצאח ממון בתחבולת הדינין⁵

1) Bezüglich auf die zum großen Theil für traditionell gehaltenen Auslegungsregeln. Vergl. unten § 68 ff.

2) Nach Ptolem. Almagest. 5, 16 ist die Sonne ungefähr 170 Mal größer als die Erde; diese Maßangabe findet man mit kleinen Differenzen bei fast allen jüdischen Autoren des Mittelalters. Bei Abr. b. Chija (Zurat ha-Arez Pforte 9 p. 39 b ed. Offenbach, p. 192 ed. Basel) 166 $\frac{1}{3}$; Maimon. Einleitung in den Mischna-Commentar (Porta Mosis p. 86) 166 $\frac{2}{3}$; (wie auch noch David Ganz Rechmad we-Maim § 239); S. Jesode ha-Tora III, 8: ungefähr 170; Israëli Jesod Olam III, 18: 166 $\frac{2}{3}$ Mal. Auch Immanuel Abos Romologia p. 163 hat noch 166 Mal. Vergl. unten IV, 3. — Bekanntlich ist nach einer ungefähren Schätzung der Sonnenball um 180,000 Mal größer als die Erde.

3) Var. מהשיג.

4) S. oben S. 268, Anm. 3.

5) Wie jedes Civilrecht, so enthält auch das talmudische Bestimmungen über Wein und Dein,

zahlungen, die Erlaubniß des Gehens am Sabbat durch den Erub; die Erlaubniß zur Ehelichung von Weibern durch Kunstgriffe; die Auflösung von Gelübden und Schwüren durch gewisse Arten der Um-

והחרת ההליכה בשבת בתחבולות מן העירוב¹ והחרת הנשים בתחבולה שהנשואים מותרים בהם² והחרת השבועות והנדרים במיני הערמות³

die in ihrer Isolirung dem natürlichen Rechtsinn für Unrecht erscheinen, die aber doch richtige Konsequenzen aus den allgemeinen Principien sind. Dabei macht der Talmud aber auch den Unterschied zwischen juridischem und moralischem Recht, und wer פטור מדיני אדם ist, braucht noch nicht פטור מדיני שמים zu sein. Statt הדינין lesen die edit. הדינין.

1) Der Autor versteht hierunter zuvörderst עירובי חומות, da von עירובי חצירות im folg. Paragr. die Rede ist. Das bibl. Gesetz Ex. 16, 29 wird vom Talmud dahin erklärt, daß es verboten sei, am Sabbat weiter als 12 Milliarien zu gehen; diese m o s a i s c h e Bestimmung haben die Rabbinen auf 2000 Schritt beschränkt, der nun der eigentliche שבת החום (σάββατον ὁδός Apostelgesch. 1, 12 übersezt der Syrer سبعة أميال sieben Stadien, was ungefähr 2000 Ellen ausmacht, vergl.

Selden de jure naturali et gentium Hebr. p. 315) ist; eine solche Distanz nehmen auch die R. an (s. oben § 35 S. 243 Anm. 3). Letztere beschränken den terminus a quo aber nur auf den eigentlichen Wohnort; der Talmud geht darin weiter und giebt ein Mittel an, wie man am Sabbat noch über diese Grenze hinausgehen könne. Wenn man nämlich vor Eintritt des Sabbats an einen Ort, der noch innerhalb des החום liegt, Speise für zwei Mahlzeiten hinlegt, so hat man damit bekundet, daß man diesen zweiten Ort als seinen Wohnort am Sabbat betrachte, und man kann, wenn man auch den Sabbat an seinem eigentlichen Wohnort zubringt, noch 2000 Ellen von jenem Orte aus gehen. Diese Annahme beruht auf der strengen Konsequenz des Begriffes כוס nach talmud. Auffassung; indeß soll man sich dieser Vorrichtung nicht zu beliebigen Zwecken, sondern nur zu דבר מצוה bedienen. Drach Chajim 415, 1.

2) Auch das talmudische Eherecht bietet dergleichen scheinbare Ungeseglichkeiten dar, die vom Standpunkt des strengen Rechts erlaubt, von dem der Moral und des Anstandes untersagt sind. Die Eingehung der Ehe durch ביאה ist rechtsgültig, aber als indecent verpönt; die Erwerbung einer Frau durch einen Bevollmächtigten ist rechtsgültig, doch soll man es vorziehen, den Akt selbst zu vollziehen. Eben ha-Eser 33, 1. 35, 1. -- Ueber nichts eifern die R. mehr gegen die R., als über die Bestimmungen derselben, vermöge deren die Ehescheidung erleichtert wird; bekannt sind auch die überaus strengen Gesetze der R. über Verwandtschafts-Ehen.

3) Eine Entbindung von Gelübden kann nach talmud. Recht nur stattfinden, wenn der Gelobende Reue empfindet, oder wenn ihm nachgewiesen wird, daß er, wenn er dies oder jenes beabsichtigt, nicht gelobt hätte. Obgleich nur die Entbindung, wenn sie in gehöriger Form vorgenommen wird, durchaus gültig ist, so wird es doch als verdienstlicher betrachtet, das Gelübde zu halten, und selbst bei Auffindung einer Veranlassung zur Entbindung soll man mit großer Ueberlegung zu Werte gehen (Zore Dea 203, 3. 228, 4). Die Mishna selbst giebt zu, daß die Lösung von Gelübden eines biblischen Bodens entbehre (Chag. 1, 8). — Die R. erklären sich auf das Entschiedenste gegen jede Berechtigung zur Lösung von Gelübden. Vergl. Eshkol ha-Kofer § 139: אף ירמיה ע"ה אמר ונשבעת ה' ה' במאת ובצדקה מכל אלו הבנו שראוי לנו להעמיד ולקיים שבועת בטי שפתיו בתורה וחקה ולא להפר נדרים בני בירב אחינו מירשו בואת ואמר כל מהנחם על נדרו ועל שבועתו ילך אצל חכם ויתירו בואת בידרו שכן כתוב לא יחל דברו הוא אינו מוחל אבל אחרים מוחלים לו מחכמי דודק (ע"י חגיגה י" ע"ב) גם ככה הורו בהלכות פסוקות חיוב נדר ואישתבע ואיתרש . . . זמן חד ר' שמעון בן רבו הוי ליה נדרא . . . יחד בן ר' ישמעאל ב"ר יוסי . . . שמעון והאוינו ואל תגבנו כל בית ישראל חשמעכם ממהם ותוך כזה חיתכן כוז דרך אלהיך. Besonders interessant ist, wie sich derselbe über das Kol Nidre ausspricht (§ 140): וסיי נקל לכתם במנהג אבותך מ'סופים עוד חרון על חרון אף ה' שבאים ומתכנסים בכנסתם בערב ליל צום "כ כסבורים יום קדש ה' ועומר החון של צבור סבור כנוי אשר צדקה עשה לפני אלהיך לעיני כל העדה והעדה נצבים עמו כנוי אשר

gehung, wie dergleichen aus streng juristischer Consequenz ohne religiöse Gewissenhaftigkeit hervorzu-
gehen pflegen. Aber beide Bedingungen sind noth-
wendig. Läßt man nur juristischen Scharfsinn
wirken, so werden in die Gesetzbestimmungen sich
dergleichen Kunstgriffe in großer Anzahl einschleichen;
verläßt man aber die Bestimmungen, die den Zaun
um das Gesetz bilden und stützt sich nur auf die
Beflißtheit, so giebt man Anlaß zur Sektirerei und
Alles geht verloren.

50. Rufari. Da die Sache sich so verhält,
so räume ich dem Rabbaniten ein, daß er beide
Gesichtspunkte vereinigt, und dadurch dem Karaiten
nach Außen und Innen überlegen ist. Er wird
außerdem bei seinem Gesetz guten Muthes sein,
weil es ihm von Weisen überliefert worden, deren
Weisheit anerkanntermaßen von Gott ist. Denn
der Karait, und mag auch seine Beflißtheit so
weit gehen wie sie wolle, wird nicht frohen Muthes,
weil er weiß, daß diese Beflißtheit eigenes Denken
und Schlußfolgerung ist; er wird nicht froh und
ist nicht sicher, daß diese Handlungsweise wirklich
die gottgefällige ist; denn er weiß, daß es unter
den Völkern Männer giebt, deren Beflißtheit die
seine bei weitem übertrifft. Noch möchte ich dich
aber über den Erub fragen; ist das nicht eine

אשר הם עוברים אצל העין הדיני
מבלי השתדלה התורה¹ ושני
העניינים צריך אליהם כי אם תיחד
העין הדיני יעברו בנבוליו מינים
מתחבולות לא יחכן לספרם ואם
תעזוב הנבולים של דינים אשר הם
סיגי התורה ותסמוך על ההשתדלה
יהיה סבה למינות² ויאבד הכל:

נ אמר הכוזרי כיון שהדבר כן
אני מורה לרבני שמקבץ אלה שני
הפנים ביחורו על הקראי בנראה
ובנסחר ויהיה עם זה טוב לב בחורו
בעבור שהיא מקובלת מהחכמים
המאומח³ שחכמתם מאת האלהים
כי הקראי ואם תניע השתדלותו מה
שהניע לא ייטב לבו מפני שהוא יודע
שהשתדלותו סברא והקשה ולא ייטב
לבו ולא יבטח שהמעשה ההוא הוא
הנרצה אצל הבורא וידע כי בעמים
הרבה אנשים משתדלים יותר
מהשתדלותו⁴ אבל נשאר לי לשאול
אוחך בערוב⁴ והוא קלות במצות

משפט אלהי לא עזב ופקול נעים ורם מתחיל בניגון באונימו והם קושכים ושומעים הלמיד ורב וערבות בקולו וסוברים
שנמחלים ומתכפרים הם בזה מאל המכפר לעמו ככה מתחיל ואומר כל נדרים וחרמים ושבויות וקיימים שנדרנו ושארנו
שהחרמנו ושנשבענו על נפשותינו בשבועהך כלם מיום צום הכפורים שעבר עד יום צום הכפורים הזה הבא עלינו אם
נדר נדרנו אין כאן נדר ואם אסר אסרנו אין כאן אסור בתוך קהלך יחד אם חרם החרמנו אין כאן חרם אם שבעה
נשבענו אין הנה שבעה אם קים קיימנו אין כאן קים וחרם בעמך טוען ואומר עוד בטל הנדר מעיקרו בטלה השבועה
מעיקרה כל הענין כסדרו כלם שבתין בטליו ומוחלין כלהון אחרטנא בחון כלהון שריין כחסף טינא כל עניני חושו עוצו
עוצו התכוננו ודבר הנקלה זאת בעיניכם כל איש בעל דעת וידיאת אלהים כדברים האלה ראויים לפני אלהים וכו'
Bergl. Appirjon p. 50. 51.

1) Unter *השתדלה התורה* ist eben die strenge Ausführung des Rechtsprincips, unter *השתדלה התורה*, die zuweilige Modification derselben durch das Gefühl und den Sinn für das Recht zu verstehen. Jene *ערבות*, die z. B. bei der Entbindung von Gelübden in Anwendung kommen, eubrim, gehen hinburch, sind zulässig, vermöge (אצל) der genauen Rechtsconsequenz (עין הדיני), wenn auch nicht vermöge des moralischen Standpunktes (השתדלה התורה). Beide Standpunkte zusammen müssen beobachtet werden, wenn ein Rechtssystem theoretisch und praktisch wohlthätig wirken soll. Folgt man einzig (אם תיחד) der buchstäblichen Consequenz der Principien, so verliert sich der Geist des Gesetzes in unzählige Kunstgriffe und Rechtskniffe; verläßt man aber die Principien (נבולים), so zerfällt das Ganze.

2) Var. לכפרות.

3) Bergl. oben § 37.

4) Unter diesem *ערוב* sind die *עירובי חצירות* zu verstehen, oder derjenige Erub (Vergemeinschaftung des Gebietes, eig. Vermischung), vermöge dessen es erlaubt wird, am Sabbath von einem Haus in das andere, oder von einem Haus in den Hof zu tragen. Es geschieht dies vermöge einer Maßzeit

Verletzung des Sabbatgebotes? Wie will man, was Gott untersagt hat, durch eine solche unbedeutende, nichtsagende Vorrichtung erlauben?

51. Meister. Verhüte Gott, daß eine Menge von Frommen und Weisen sich zur Aufhebung irgend eines religiösen Gebotes einigte; im Gegentheil, sie ermahnen sogar, einen Zaun um das Gesetz zu machen; zu diesen Umzäunungen, die sie gezogen, gehört auch das Verbot, aus dem Einzelgebiet in das Gesamtgebiet hinüber und herüber zu tragen; diese Umzäunung leitete sie dann wieder auf eine Erleichterung, damit ihre Bemühungen für das Gesetz nicht eine Last würden, die Menschen etwas Freiheit zu ihren Handthierungen gewannen, zu dieser Freiheit aber nur auf erlaubtem Wege kämen. Dieser Weg ist eben die Anfertigung des Erub, damit ein Erkennungszeichen sei zwischen dem gänzlich Erlaubten, dem Verbotenen und der Umzäunung.

52. Rusari. Das genügt mir wohl, aber noch sehe ich die Befähigung des Erubs zur Vereinbarung zweier Gebiete nicht ein.

השבת איך יחיר מה שאסרו הבורא בחקבולה ההיא הנקלה והפחותה: נ"א אמר החבר חס ושלום שיוכימו המון חסידים וחכמים על מה שיתיר קשר מקשרי התורה אך הם מורוים ואומרים עשו סייג לתורה¹ ומן הסייגות שסייג² שאסרו ההוצאה וההכנסה מרשות היחיד לרשות הרבים ובהפך מה שלא אסרה זה התורה ואחר כך גלגלו בסייג ההוא גלגול להרוחה כדי שלא תחשב לעמל השחרלם³ בחורה ושירה בו ריח לבני אדם בהשתמשם ולא יגיעו אל הריוח ההוא אלא ברשות והרשות הוא עשות הערוב כדי שתהיה הכרה בין המותר לגמרי ובין האסור ובין הסייג⁴:

נ"ב אמר הכוזרי כבר הספיק לי זה אבל לא חוקה אצלי מלאכת הערוב עד שתהיה מחברת בין שתי רשויות⁵:

Speise, welche diejenigen Häuser und Höfe, die ihr Gebiet vergemeinschaften wollen, zusammen in eines der Häuser und Höfe legen. Sie bekunden damit, daß sie diesen Ort als ihre gemeinschaftliche Wohnung am Sabbat betrachten, und aus dem Einzelgebiet wird ein Gesamtgebiet. Die Frage des Rusari geht nun zunächst dahin, wie die R. sich erlauben konnten, ein göttliches Gesetz durch diese Vorrichtung zu umgehen.

1) Abot 1, 2.

2) So nach Var. statt שהשינוי wie die Edit.

3) Var. והשחרלום.

4) Diesen Vorwurf gegen die R. sucht der Autor dadurch zu entkräften, daß er nachweist, wie diese Erleichterung nur auf ein rabbinisches Gesetz, nicht auf ein biblisches angewandt werde. Es ist zwar (nach der Tradition) biblisch untersagt, aus dem היחיד רשות (dem Einzelgebiet) in den הרבים (das Gemeingebiet) am Sabbat zu tragen; doch ist nach den späteren Bestimmungen unser Erub nicht als völliges Gemeingebiet, sondern nur als כרמליה zu betrachten, und diese ist nur rabbinisch verboten; um aber durch dieses Umzäunungsgebot nicht allen Genuß des Ruhetages zu verflören, hat man die Vorrichtung mit dem Erub eingeführt. — Die Ansichten des Autors mit den talmudischen Bestimmungen genau zu vereinigen, macht wiederum manche Schwierigkeit, worüber Moscato und R. Israel nachgesehen werden können.

5) Diese Frage des Rusari geht nicht mehr, wie § 50, auf die Berechtigung der Rabb. zur Einführung einer solchen Vorrichtung, sondern auf den innern Zusammenhang, in dem der Erub mit der Vergemeinschaftung zweier Gebiete steht: „die Einrichtung des Erub hat nach meiner Ansicht (אצלי) nicht hinlängliche Kraft, um . . .“

53. Meister. So siehst du überhaupt die Berechtigung aller Gebote nicht ein. Begreiffst du wohl die Losgebung von Sachen, Geld und Sklaven durch das Nehmen des Kaufpreises oder eine letztwillige Verfügung? Das Erlaubt- und Verbotensein einer Frau? (verbotten,) nachdem sie Allen erlaubt war, durch die Worte: „Sieh, du bist mir angeheiligt“, erlaubt, nachdem sie verboten war, durch die Worte: „Schreib, unterzeichnet und gebt den Scheidebrief“? So ist es mit Allem, worüber in Torat Kohanim bestimmt ist, daß die Vollziehung desselben an irgend ein Wort oder eine Handlung geknüpft ist. Der Aussatz an Kleidern und Häusern beruht auf dem Ausspruch des Priesters: Unrein oder Rein. Das ganze Baugeräth erhielt seine Heiligkeit dadurch, daß Moses das Zelt aufstellte und es mit Salböl salbete; so erlangten die Priester ihre Heiligung erst durch das Einweihungsoffer und Wendung, die Leviten durch Reinigung und Wendung. So ist es mit der Reinigung der Unreinen durch das Reinigungswasser, worin Asche der Kuh, Ysop, Carmesin und Zedernholz; mit dem Entfündigen des Hauses durch zwei lebende Vögel unter gehöriger Formalität; der Versöhnung der Sünden am Versöhnungstage; der Reinigung des Heiligthums von den Unreinheiten durch den einen Boß und den Boß des Asafel nebst den

נ"ג אמר החבר אם כן לא חוקה
אצל המצוה כלה¹ החוק בעיניך
החרת הנכסים והטמן והעבדים
בלקחת הקנין והצואה והחרת
האשה ואסורה אחר שהיתה מותרת
באמרו תהא לי מקודשת והחרתה
אחר שהיתה אסורה באמרו כחבו
וחתמו וחנו גט וכל מה שיש בחזרת
כהנים מטה שהשלמתם חלוי במעשה
מן המעשים או בדבר מן הדברים
וצרעת הכהן והבית החלויה במאמר
הכהן טמא או טהור² וכל המשכנה
לא חלה הקדושה עליה אלא בהקמת
משה את המשכן והמשחה בשמן
המשחה³ וכן הכהנים לא חלה
הקדושה עליהם אלא בטלואים
ובתנופה והלויים בטהרה והתנופה
וטהר הטמאים במי נדה שבו אפר
הפרה ואווב ושני חולעת ועץ ארז⁴
וחטוי הבית בשני צפרים חיות⁵
והטלאכה ההיא וכפור העונות ביום
הכיפורים וטהרת מקדש מהטמאות
בשעיר ושעיר עזאול עם המעשים

1) Zur Beantwortung der Frage in § 52 weist der Autor auf die vielen Fälle, sowohl im Eivilrecht, wie im Ceremonialgesetz hin, wo Verhältnisse von Personen zu Sachen, oder von Personen zu Personen an eine äußere Handlung geknüpft werden, ohne daß immer der innere Zusammenhang, in welchem diese Handlung mit der Bildung oder Auflösung des Verhältnisses steht, klar würde. So gehen z. B. Besitzthümer aus dem Besitze des Einen in den des Andern durch die Empfangnahme eines Kaufpreises (קנין) oder durch eine letztwillige Verfügung (צואה) über; der eheliche Umgang mit einer Frau ist erlaubt oder untersagt, je nachdem eine äußere Handlung zwischen dem Mann und der Frau vorgegangen; jenes durch die bekannte Trauformel, dieses durch das Scheidungsritual (das den Hauptpunkten nach darin besteht, daß der Mann den Scheidebrief schreiben, von Zeugen unterzeichnen läßt und entweder selbst oder durch einen Bevollmächtigten übergiebt). So endlich die Ceremonien, welche sich an vorgeschriebene Handlungen knüpfen, wie sie im Text aufgezählt werden. — Uebrigens hat Var. חוק אצל המצוה כלל.

2) Denn die Schrift selbst sagt, man solle aus dem Hause, das den Aussatz hat, alle Geräthe hinwegschaffen, ehe der Priester durch seinen Ausspruch das Haus für unrein erklärt. Lev. 14, 36.

3) Vergl. oben III, 23, S. 233; משכן ist abstract aus משכנה, das Ganze des משכן. Moscato vergleicht בנייה bei Kimchi Jerem. Ende, und מעריכה Jes. 45, 6. 2 Chron. 33, 14. — Diese Ideen sind der Hauptsache nach schon § 23 vorgetragen worden, und so schließt der Verf. die eigentliche Polemik gegen die R. mit derselben Betrachtung, mit der er sie begonnen.

4) Num. 19, 6.

5) Levit. 14, 49.

dazu gehörigen Verrichtungen; der Segnung der Israeliten dadurch, daß Ahron die Hände aufhob und sprach: „Es segne dich der Ewige“ u. s. w. Jeder dieser Handlungen folgt eine höhere Einwirkung. Denn die religiösen Handlungen sind, wie die Naturbildungen, alle von Gott genau abgemessen, ein Maß, das nicht im Bereich des Menschen liegt. Die Naturbildungen sind, wie du weißt, in Bezug auf ihre Zusammensetzung aus den vier Elementen abgemessen, abgemogen und zusammengestellt; durch ein Weniges gelangen sie zur Vollendung und Vollkommenheit und nehmen die Form an, die ihnen angemessen ist, als Thier, als Pflanze, kurz jede Mischung die ihr angemessene Form; durch ein Weniges geht diese verloren. Sieh, ein Ei kann durch ein kleines zufälliges Uebermaß von Wärme oder Kälte oder Bewegung verderben und so die Form des Küchleins nicht annehmen, während es durch die Wärme der Henne binnen drei Wochen ausgebildet wird, und seine Form vollkommen annimmt. Wer kann also die Handlungen, die eine göttliche Einwirkung zur Folge haben sollen, abmessen, als Gott selbst? In diesen Irrthum verfielen die Alchemisten und Geisterbeschwörer, da sie glaubten, das Elementarfeuer durch ihre Gewichte abmessen zu können, um die beabsichtigte Wirkung hervorzubringen, und Stoffe zu verändern, wie es das in der natürlichen Thierwärme enthaltene Feuer thut, durch das die Speise in Blut, Fleisch, Knochen und andere Glieder verwandelt wird. Sie mühten sich ab, ein solches Feuer zu finden, weil sie durch Experimente irre geleitet worden, auf die sie zufällig und nicht durch Berechnung gekommen waren, wie man z. B. gefunden, daß ein Mensch entsteht, wenn Samen in die Gebärmutter gelangt. Jene Geisterbeschwörer hörten, was für Wirkungen in Bezug auf göttliche Zeichen von Adam bis auf die Israeliten die Opfer gehabt haben, und glaubten, man sei durch Nachdenken und Untersuchung darauf gekommen, und daß die Propheten eigentlich große Weise waren, welche jene Wunder vorher berechnet hatten. So ließen sie sich darauf ein, auch Opfer zu bestimmten

החלום בו¹ וברכת בני ישראל בנושא אהרן אחידיו ובאמרו יברכך ה'² יהוה חל עם כל מעשה מהמעשים האלה הענין האלהי כי [מעשי] התורה כהויות הטבעיות כלם משוערות מאת הבורא ואין שיעורם ביכולת בשר ודם כאשר תראה ההויות הטבעיות משוערות ומתאוננות ונערכות בהמוגם מן הטבעים הארבעה ובמעט דבר ישלמו ויחכנו ותחול בהם הצורה אשר היא ראויה להם מהיים וצמחים ויהיה לכל מוג הצורה שהיא ראויה לו ובמעט דבר יפסד הלא תראה הביצה שיפסידה מקרה מעט מחום גדול או קור או תנועה ולא תקבל צורת האפרוח ויולימנה החום התרנגולת אותה שלשה שבועות ותחול בו הצורה על השלמות וסי זה אשר יוכל לשער המעשים עד שיחול בהם הענין האלהי כי אם האלהים לבדו וכמו זה טעו כעלי הכמייא³ והרוחניים הכמייים השבו שישערו האש הטבעית כמשקליהם עד שיתהוו הענין⁴ להם מה שירצו ותהפך להם העצמים כאשר תעשה אש החום הטבעי כהיים אשר יהפך המון לדם ובשר ועצם ושאר האיברים וטורחים למצוא כאש הזאת והתעו אותם נסיונות שמצאו אותם במקרה לא משעורם כאשר נמצא האדם נהיה מהנחת השכבת זרע ברהם והרוחניים כאשר שמעו מאדם עד בני ישראל מה שהיה להם מהקרבתם⁵ מהראות האותות האלהיות השבו כי ההתחלה אמנם היא מהמחקר והחפוש וההנביאים אמנם היו

1) Levit. 16, 8 ff.

2) Num. 6, 22 ff.

3) Var. חכמים.

4) הענין fehlt in Var.

5) Var. מה שהיה להם חקרנות statt מה שגשגה להם.

Zeiten und nach Betrachtung der Sterne einzurichten, mit andern Formalitäten, Räucherungen und schrieben sogar astrologische Bücher, und so mehreres, was zu erwähnen nicht erlaubt ist. Diese Kenner von Zauberformeln hörten z. B., daß der und jener Prophet so und so gesprochen, und dies oder jenes Wunder erfahren; nun glaubten sie, seine Rede sei der Grund des Wunders. Aber eine mechanische gleicht nicht einer Naturthätigkeit. Die religiösen Handlungen gleichen den Naturbildungen in so fern, daß man ihre innere Thätigkeit nicht kennt und sie für zwecklos hält, bis man die Wirkung sieht, ihren Lenker und Beweger preist und ihm allein Allmacht zuerkennt. Angenommen, du habest nie etwas vom Beischlafe gehört, kennst du ihn nicht nach dessen Folgen: sähest dich nun hingezogen zu den widrigen weiblichen Gliedern und wüßtest dabei, welche Wegwerfung in der Annäherung an sie, und welche Erniedrigung in dieser Hingebung an die Frau liegt, so würdest du dich wundern und sagen: Diese Thätigkeit ist zwecklos und widersinnig. Wenn du aber deinesgleichen von der Frau geboren werden siehst, so belehrt dich dieser Umstand, und bringt dir zum Bewußtsein, daß du das Mittel zu dieser Schöpfung warfst, und der Schöpfer dich zur Erhaltung der Welt bestimmt hat. So die religiösen, von Gott bestimmten Handlungen. Du schlachtest ein Lamm z. B., beschmutzest dich mit dessen Blut, mit der Enthäutung, Abwaschung der Eingeweide, Abspülung, Zerlegung, Sprengung des Blutes, Anordnung des Holzes,

חכמים מחוכמים ומחשבים¹ הפלאות ההם בהקשותם וקוין שישערו הם גם כן קרבנות בעתים ידועים ומבטים כוכביים כפי מה שהביאה אליו סברתם עם מעשים וקטרות עד שעושין ספרים² לכוכבים וזולת זה ממה שספורו³ אסור ואלה בעלי השמות כאשר שמעו על נביא ונביא שדבר בכה וכה ונעשה לו הפלא שנעשה חשבו כי הדבור ההוא הוא סבה בפלא ההוא ואין הנעשה כמוטבע⁴ כי המעשים התוריים שהם דומים לטבעיים אינך יודע תנועתם ותחשבם תהוה עד שתראה החולדה ותרוםם מנהיגם ומניעם ותיחד לו היכולת כאשר אם לא היית שומע מעולם משגל ולא ידעתו ולא ידעת החולדה מסנו ותראה עצמך נוקק אל הכעור שבאברי האשה ואתה יודע מה שיש בקרבחה מהפחיתות ומה שיש בכניעה אל האשה מהגרעות⁵ היית נפלא ואומר אין התנועות האלה אלא תהו ושגעון עד שתראה דמיון נולד מן האשה יראך⁶ הדבר ותחשוב כי אתה עזרת היצירה⁷ ושחיוצר כיון כך ישוב העולם וכן הם המעשים התוריים המשוערים מאת האלהים תשחט הכבש על הדמיון ותחלכלך בדמו והפשטתו וברחיצת מעיו והרחתו

1) ומחייבים.

2) Vergl. oben I, 61 S. 45 II, 33 S. 141; unten IV, 24.

3) שוכרו.

4) Die ältern Ausgaben lesen sämmtlich: כמוטבע (ein Wort); M. Israel und Brecher nach טבע; der Sinn wird nicht besonders modificirt; das הנעשה ist offenbar auf das von jenen Gemachte zu beziehen; ihre Verrichtungen sind mit Naturwirkungen nicht zu vergleichen, wie es die in der Tora vorgeschriebenen Handlungen sind; bei diesen steht die äußere Form mit der innern Bedeutung im innigsten Zusammenhange, was bei einer selbsterfundnen Ceremonie nicht der Fall ist.

5) ומה יודע הפחיתות ש(יש) בה והגרעות שיש בכניעה אל האשה.

6) יראך, es wird dich sehen lassen, dich belehren.

7) Var. fügt zu: ההיא.

Anzündung des Feuers. Geschähe nicht dies Alles auf göttlichen Befehl, so würdest du über diese Berrichtungen spotten und meinen, daß sie von Gott ab=, aber nicht ihm nahe führen. Ist aber dies Alles gehörig vollbracht, und du siehst das Feuer oder fühlst in dir einen andern Geist, dessen du früher nicht gewohnt warst, oder hast wahrhaftige und großartige Traumerscheinungen, so weist du, daß dies eine Folge deiner vorhergehenden Berrichtung war, erkennst die große Sache, mit der du in Verbindung getreten und zu der du gelangt bist. Bei dieser Verbindung wird dir der Tod nicht schrecklich erscheinen, denn dein Tod ist nur das Vergehen deines Körpers allein; aber die Seele, die jene Höhe erstiegen, kann nicht mehr sinken und sich von jener Stufe entfernen. — Aus allen diesem geht hervor, daß man sich Gott nur durch Gottes Gebote nähere, und daß man Gottes Gebote nur auf prophetischem Wege, nicht durch Schlußfolgerung und Speculation erfahren kann, und daß wir zu diesen Dingen nur durch beglaubte Ueberlieferung gelangen. Die uns die Gebote überliefert, waren nicht Einzelne, sondern Viele und große Weise, die bis an die Propheten reichen, und wären es auch nur die Priester, Leviten und Ältesten gewesen, die Träger des Gesetzes, die in ununterbrochener Reihe von Moses an folgten.

54. Rufari. Ich habe immer von den Zeitgenossen des zweiten Tempels geglaubt, sie hätten die Tora vergessen, nicht einmal das Gebot der Laubhütte gekannt, bis sie es in der Tora gefunden. Und so bei dem Gebot: „Es komme kein Ammonite noch Moabite — — —“ (Deut. 23, 4), denn von diesen heißt es: „Sie fanden, daß in der Tora geschrieben stehe“ (Nehem. 8, 14. 13, 1), ein Beweis von dem Mangel an Kenntniß derselben.

ונתוחו וזריקת דמו ועריכת עזיו והקדת אשו ואלו לא היה במצות אלהים היית לועג למעשים האלה והיית חושב כי הם מרחיקים מן האלהים לא מקרבים¹ עד שכאשר ישלם כראוי ותראה האש² או תמצא בעצמך רוח אחרת לא היית רגיל בה או הלומות אמתיות או גדולות חדע כי הם תולדת מה שהקדמת והדבר אשר בו דבקת אליו הגעת ואל יקשה בעיניך אם תמות אחרי אשר דבקת בו כי אין מוחך כי אם כלות הגוף בלבד אבל הנפש שהגיעה אל המעלה ההיא אין לה ירידה ממנה ולא רוחק מן הסדרגה ההיא ונתבאר מזה כי אין קורבה אל האלהים אלא במצות האלהים ואי אפשר לדעת מצות אלהים אלא מדרך נבואה ולא בהקשה ולא בסברא ואין בינינו ובין הדברים ההם קורבה אלא בקבלה הנאמנה ואשר מסרו לנו המצוות ההם לא חיו יהודים אבל היו רבים וחכמים גדולים שהגיעו הנביאים ואפילו לא היו כי אם הכהנים והלויים והוקנים אשר היו נושאים התורה ולא פסקו ממשה³:

נ"ד אמר הכוזרי לא ראיתי אנשי בית שני אלא שכבר שכחו התורה ולא ידעו מצות הסוכה עד שמצאו כתובה בתורה וכן מצות לא יבא עמוני ומואבי ונאמר בהם וימצאו כתוב בתורה וזה ראיה על אברן התורה⁴:

1) מקרבים und מרחיקים (wie Var.) scheint richtiger als מרחיקים und מרחקים.

2) Das Feuer, welches auf jedes Gott wohlgefällige Opfer herabkam; II, 14.

3) Indem der Autor hiermit auf die Ansicht zurückkommt, daß man Gottes Gebote nur durch seine Belehrung selbst kennen lernen könne, wobei die Ueberlieferung eine wichtige Rolle spiele, bereitet er durch die Hinweisung auf die Träger der Ueberlieferung den Uebergang zur Geschichte derselben vor.

4) Es leuchtet nun von selbst ein, daß der Glaubwürdigkeit der ununterbrochenen Tradition sehr geschadet würde, wenn man die hier besprochenen Stellen in dem Sinne auffaßt, wie es der

55. Meister. Also sind wir heute gelehrter und unterrichteter als sie, da wir doch — nach unserer Meinung — die Tora kennen?

56. Rufari. So denke ich auch.

57. Meister. Wenn wir heute den Befehl erhielten, Opfer zu bringen, würden wir wissen, wie und nach welcher Sitte wir sie schlachten, das Blut auffangen, sie enthäuten, zerlegen, in wie viele Theile zerlegen, wie wir sie darbringen, wie das Blut sprengen, mit den Speise- und Trankopfern verfahren sollten? Welches Lied dabei gesungen werde; welche Pflichten in Bezug auf Heiligkeit, Reinheit, Kleidung und Verrichtungen die Priester haben; wie die Priester, wann und wo sie Heiligthümer essen, und so Manches, dessen Aufzählung zu weit führen würde?

58. Rufari. Das könnten wir nur von einem Priester oder Propheten erfahren.

59. Meister. Weißt du nicht, daß die Zeitgenossen des zweiten Tempels einen Altar bauten, und endlich durch Gottes Beistand den Bau des Tempels und dann den Bau der Mauer vollendeten? Glaubst du, daß sie die Opfer ohne Ordnung, wie es sich traf, darbrachten?

60. Rufari. Es kann ein Brandopfer als ein nichtrationales Gebot nicht ein wohlgefälliges Feueropfer sein, wenn es nicht in allen seinen Theilen nach Erlaubniß und Befehl Gottes eingerichtet ist. Noch mehr! Sie kannten ja das Gebot des Veröhnungstages und Dinge, die höher stehen, als Laubhütte; Dinge, zu denen allen eine höhere Weisheit und unmittelbare Belehrung erforderlich werden.

61. Meister. Wer nun diese Einzelheiten in der Tora kennt, sollte der das Gebot über die Laubhütte und die Ausschließung der Ammoniter und Moabiter nicht kennen?

נ"ה אמר החבר אם כן אנתנו היום חכמים ויודעים יותר מהם שאנתנו יודעים החורה כלה כפי מהשבתנו:

נ"ו אמר הכוזרי כן אני אומר: נ"ו אמר החבר אם היינו היום מצווים להקריב קרבנות ההיינו יודעים איך נשחטם ולאיוה צד וקבול דמו והפשטו ונתוחו ולכמה נחחים ינתח ואיך נקריב ואיך נזרוק הדם ומנחתו ונסכו והזריר הראוי לומר עליו ומה שהכתנים חייבים בו מקדושה וטהרה ומשיחה ובגדים ותכונות ואיך אוכלין הכהנים הקדשים חמניהם ומקומותם וזולת זה ממה שיאריך ספרו:

נ"ח אמר הכוזרי לא נדע זה אלא מכאן או נביא:¹

נ"ט אמר החבר הלא ראיא אנשי בית שני איך בנו המזבח עד שעזרם האלהים על בנין הבית ואחר כן בנין החומה התחשוב שהיו מקריבים מבלי סדר כפי שזרמן:

ס אמר הכוזרי לא יתכן שתהיה עולה אשה ריח ניהוח והיא מצוה שאינה שכלית עד שישלמו כל חלקיה ברשות הבורא ובמצותו כל שכן שכבר ידעו מצות יום הכפורים² ומה שהוא גדול מהסוכה וכולם צריכות לחכמה מופלאה ומלמד מוסמן:

ס"א אמר החבר ומי שיודע אלה הרקדוקים בחורה היעלם ממנו עשות הסכה ומצות לא יבא עמוני ומואבי:

Rufari versucht; daher ist es zuerst Sache des Meisters ihn über die richtige Auslegung dieser Stellen zu belehren. Zu bemerken ist, daß die Phrase כחוב בחורה nur bei מצות סוכה sich befindet, wogegen es bei עמוני ומואבי heißt כחוב עמוני ומואבי.

1) Eschaim 63 a: „Drei Propheten zogen mit den Israeliten aus dem Exil nach Palästina; einer bezeugte ihnen, wie der Altar, ein anderer, wo der Altar sein sollte, und der dritte, daß man auch ohne den Tempel opfern könne.“

2) An der in Rede stehenden Stelle (Neh. 8) wird nur von der Feier des ersten Tages des siebenten Monats erzählt. Der Autor scheint aus dieser Kenntniß des Posaunenfestes und des Opferdienstes überhaupt auch die Kenntniß und Feier des Jom Kippur voraussetzen zu können.

62. Rufari. Warum heißt es aber doch von ihnen: „Sie fanden, daß in der Tora geschrieben steht“?

63. Meister. Der offenbare Grund ist der, daß der Verfasser der Schrift auf das Minderbekannte nicht Rücksicht nahm, sondern nur das allgemein Verbreitete aufzeichnete. So meldet er nichts von Josua's Weisheit, die er von Gott und von Moses überkommen; aber er erwähnt des Tages, da der Jordan stehen blieb, die Sonne still stand, die Beschneidung vollzogen wurde, weil diese im Volke allgemein bekannt waren. So erwähnt er bei den Erzählungen von Simson, Debora, Gideon, Samuel, David, Salomo nichts von ihrer Weisheit und nichts von ihrer Thätigkeit in Bezug auf das Gesetz, sondern hebt aus der Geschichte Salomo's seine großen Festmahlzeiten und seinen großen Reichthum heraus; von all seiner wunderbaren Weisheit erwähnt er nur die Begebenheiten, als die zwei Frauen vor ihn kamen, weil das eine öffentlich geschehene Thatsache war. Seine Weisheit in dem Umgange mit der Königin von Scheba u. dergl. erwähnt er nicht, weil eben des Verfassers Plan war, nur das aufzuzeichnen, was im Volke allgemein bekannt war und im Munde des ganzen Volkes lebte; besondere Dinge aber, die nur im Munde Einzelner lebten, sind uns alle mit wenigen Ausnahmen verloren gegangen; nur die herrlichen Dichtungen der Propheten haben sich erhalten, weil die Menschen sie wegen des kostbaren Inhalts und ihrer schönen Redeweise gern lernten. So auch zeichnete er von der Geschichte Esra's und Nehemia's das auf, was im Volke bekannt war, und so war denn auch der Tag, an dem man die Laubhütte machte, besonders bemerkenswerth, weil das Volk erschrak und auf die Berge stieg, um Blätter von Delbäumen, Myrthen, Palmen und Abotbäumen zu holen. Die Worte: „Sie fanden geschrieben“, beziehen sich also darauf, daß das Landvolk und die Masse es hörten und sich beeilten Laubhütten zu machen; aber die Einzelnen hatten kein kleines, geschweige denn ein großes Gebot vergessen. So wollte nun der Verfasser die Bedeutung jenes Tages besonders hervorheben, wie er dies auch mit dem Tage that, wo man die Ammoniterinnen und Moabiterinnen verstieß. Denn es war etwas Außerordentliches, daß das Volk die Mütter seiner Kinder verstieß, eine sehr schwere Sache, und ich glaube kaum, daß irgend eine Nation einen solchen

ס"ב אמר הכוזרי אם כן מה נאמר
בוימצאו כתוב בחורה:

ס"ג אמר החבר הטעם הברור
הוא שכותב המקרא לא הרגיש
לנסחרות אבל כתב המפורסמות
הגלויות ולא העתיק מיהושע מחכמתו
שקבל מאלהים וממשה דבר אבל
זכר יום עמידת הירדן ויום עמידת
השמש ויום המילה בעבור פרסומם
אצל ההמון וכן מספורי שמשון
ודבורה וגרעון ושמואל ודוד ושלמה
לא זכר מחכמתם ולא מטה שהיה
להם מהמעשים בחורה דבר אבל
זכר מדברי שלמה סעודותיו הגדולות
ועשרו הגדול ולא זכר מכל חכמותיו
הנפלאות חוץ מאז תבואנה שחים
נשים וזנות בעבור שהיה הדבר
במעמד ההמון אבל חכמתו עם מלכת
שבא וזולתה לא זכר כי לא היתה
כונת הכותב לזכור כי אם הדבר
המפורסם בהמון אשר נשאורו כל
העם אך הדברים המיוחדים אשר
היו מנשאים אותם היחידים כלם
אברו ממנו אלא המעט מהם
והמליצות הצחות מהנבואה שערכו
לבני אדם ללמדם ליקרת עניניהם
וצחות דבריהם וכן לא כתב מדברי
עזרא ונחמיה אלא המפורסם בהמון
והיה יום עשות הסוכה יום מפורסם
במה שחרדו העם ועלו להרים בעבור
עלי יוח וועלי הדס, ועלי חמרים ועלי
עץ עבות ומה שאמר וימצאו כתוב
ר"ל ששמעו עם הארץ וההמון וחרדו
לעשות הסוכות אבל היחידים לא
אבדה מהם מצוה קלה כל שכן
גדולה וכיון הכותב להגדיל ענין היום
ההוא כאשר כוון ביום שגרשו
העמוניות והמואביות מפני שהיה יום
מעשה גדול לגרש העם את אמות
בניהם והוא דבר קשה עד מאד
ואינני סבור שאומה מן האומות

fort, und zwar in den Greisen, welche von der Kraft der Schechina noch vom ersten Tempel her erfüllt waren. Denn die erworbene Prophetie hatte mit dem Verschwinden der Schechina aufgehört, und man erhoffte sie nur in einer wunderbaren Zeit und durch eine außerordentliche Erscheinung, wie Abraham, Moses, der Messias, den wir erwarten, Elias und ähnliche, die an sich selbst ein Wohnort der Schechina sind, und durch deren Dasein die mit ihnen Lebenden die Stufe der Prophetie erlangen. So war also dem Volke, als sie nach Hause zurückkehrten, Chaggai, Sacharjah, Esra und andere geblieben. — Nach den vierzig Jahren bestand der Verein von Weisen, welche die „Männer der großen Versammlung“ genannt werden, unzählig an Menge; sie waren mit Serubabel zurückgekommen und führten ihre Ueberlieferung unmittelbar auf die Propheten zurück. „Und die Propheten“, heißt es, „überlieferten sie den

שנה¹ מהוקנים² הנעורים בכח השכינה שהיתה בבית ראשון שהנבואה הנקנית נסתלקה בהסתלק השכינה ולא היו מקוים לה אלא בעת מופלא ובעבור כח גדול כמו אברהם ומשה והמשיח שאנחנו מקוים ואלהיו והדומים להם אשר הם בעצמם מעון לשכינה³ ובהמצאם יקנו הנמצאים מדרגת הנבואה⁴ ונשאר לעם⁵ בשוכם אל הכית חגי חכריה ועזרא⁶ וזולתם ואחר הארבעים שנה היה המון החכמים הנקראים אנשי כנסת הגדולה ולא יספרו מרוב והם שעלו עם ורובכל סמכו קבלתם אל הנביאים כאשר אמרו ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה⁷

1) Diese Angabe, die sich auch oben § 39 befindet, und mit der Berechnung § 67 stimmt, ist die bei jüdischen Chronologen gewöhnliche. Doch lassen sich gegen diese Berechnung nicht geringe Schwierigkeiten erheben, vergl. unten § 67.

2) Wahrscheinlich mit Beziehung auf die „Greise“, von denen es Esra 3, 12 heißt, daß sie sich beim Bau des zweiten Tempels noch des ersten erinnerten, vergl. Hagg. 2, 3.

3) Philo de praemiis et poenis § 20 (II, 428 Mang.): καὶ γὰρ ἔστι τῶ ὄντι βασιλεὺς καὶ οἶκος θεῶν, σοφοῦ διάνοια. Ebenso de nobilitate § 1 (II, 437 Mang.) νεὼν ἀξιοπροπέστερον ἐπὶ ἧς οὐχ εἶρε (ὁ θεός) λογισμοῦ κρείττω. — Nachman. Deut. 11, 22: יתכן באנשי המעלה הזאת שתהיה נפש צורה בצרור החיים כי הם בעצמם מעון לשכינה כאשר רמז בעל ספר הכור זה שאמר בעל ספר הכור שהאנשים האלה הם מעון לשכינה: Simon Duran zu Abot III, 2 (p. 41a ed. Leipzig): והוא מ"ש ר"ל האבות הן הן המרכבה ואלו אחריו III, 51.

4) Der Autor unterscheidet hier zwei Stufen der Prophetie; eine höhere, die von einer solchen Erhebung des Gemüthes zeigt, daß der Betreffende durch sich selbst zur Prophetie gelangt; solche höchst seltene Gestalten sind Abraham, Moses, Elias, der Messias; eine niedrigere, die darin besteht, daß der zur Prophetie Befähigte diese seine Befähigung erst durch das Dasein der Schechina im heiligen Lande oder durch den Umgang mit jenen großen Männern „die selbst der Wohnsitz der Schechina sind“, zur Erscheinung bringt (vergl. II, 14). Hiermit ist von selbst erklärt, warum die Prophetie im zweiten Tempel nicht länger fortbauern konnte. Die Schechina war nicht mehr da (Bundeslade u. s. w. fehlten, vergl. oben § 39 Ende) und die noch da seienden Propheten, die nur der zweiten der gedachten Prophetenklassen angehörten, besaßen die prophetische Gabe nur daher, daß sie noch den ersten Tempel gesehen und dort prophezeit hatten.

5) Var. להם.

6) Die Hagaba (Targ. Mal. 1, 1. Megilla 15) identificirt bekanntlich Esra mit Maleachi, daher letzterer hier nicht ausdrücklich erwähnt wird.

7) Die nun folgende Kette der Ueberlieferung lehnt sich zum größten Theil an die in Pirke Abot niedergelegten Nachrichten, bietet daher wenig, was sich nicht auch in andern jüdischen Chronologen über diesen Gegenstand fände. — Die „Männer der großen Versammlung“ ist ein Verein von Weisen und Schriftgelehrten, der vielleicht vom vierten Jahrhundert v. Chr. ab seine

Männern der großen Versammlung.“ Nach ihnen das Zeitalter Simon des Gerechten, Hohepriesters, und der Schüler und Genossen, die seine Genossenschaft bildeten. Nach ihm der bekannte Antigonos aus Socho; zu seinen Schülern gehörten Sadol und Boetos, welche die Wurzel der Keger bildeten, die nach ihnen Sadducäer und Boetosäer genannt werden. Nach ihm Josef ben Joefer, der frommste unter den Priestern, und Josef ben Jochanan mit ihren Genossen. Von Jenem heißt es: Seitdem Josef ben Joefer gestorben, sind die Trauben eingegangen, denn: „Keine Traube zu essen“ (Micha 7, 1); man wußte ihm nämlich keine Sünde von Jugend an bis zu seinem Tode. Nach ihm Josua ben Perachja, dessen Geschichte bekannt ist; Jeschu der Nazaräer

und Acharia der Dörfer, die den Weg des Meeres nach Jerusalem gingen, und die Schüler und Genossen, die seine Genossenschaft bildeten. Nach ihm der bekannte Antigonos aus Socho; zu seinen Schülern gehörten Sadol und Boetos, welche die Wurzel der Keger bildeten, die nach ihnen Sadducäer und Boetosäer genannt werden. Nach ihm Josef ben Joefer, der frommste unter den Priestern, und Josef ben Jochanan mit ihren Genossen. Von Jenem heißt es: Seitdem Josef ben Joefer gestorben, sind die Trauben eingegangen, denn: „Keine Traube zu essen“ (Micha 7, 1); man wußte ihm nämlich keine Sünde von Jugend an bis zu seinem Tode. Nach ihm Josua ben Perachja, dessen Geschichte bekannt ist; Jeschu der Nazaräer

Thätigkeit entwickelte. Nähere Nachrichten mangeln durchaus. Ueberhaupt befinden sich die jüdischen Chronologen über die Geschichte des zweiten Tempels in der größten Verwirrung (vergl. u. A. den Disput Joh. ha-Levi mit Ibn-Esra in des letztern Comment. zu Dan. 9). Schon die Annahme, daß der zweite Tempel nur 420 Jahre gestanden, bringt eine Lücke zuwege, die zu den mannigfachen Anachronismen führt, da von der Vollendung des zweiten Tempels (516 v. Chr.) bis zu dessen Zerstörung durch Titus 586 Jahre verflossen. Den ersten Grund zu diesem Irrthum legt die Meinung, daß schon 40 Jahre nach der Erbauung des Tempels Alexander der Große seinen Eroberungszug unternommen und bei Jerusalem mit Simon dem Gerechten zusammengekommen, wobei gegen 140 Jahre übersprungen werden. Was die Zeit Simon des Gerechten betrifft, so ist sie ebenfalls nach den Angaben der jüdischen Chronologen sehr schwer zu bestimmen. Die Meinung, daß er Zeitgenosse Alexanders gewesen, lehnt sich an die bekannte Sage im Talmud von seiner Begegnung mit ihm, die eben an sich wenig historischen Boden zu haben scheint. Unser Autor scheint Simon den Gerechten in die Generation nach den Männern der großen Versammlung zu setzen, wodurch er freilich von den andern jüdischen Chronologen abweicht, da Simon ja eben schon Zeitgenosse derselben gewesen sei. Hierauf ist schon Asarja de Rosfi (Meor Enajim c. 36) aufmerksam geworden und meint diese Differenz dem Uebersetzer zuschreiben zu können, wie er auch eine solche Vermuthung in Betreff der Stelle II, 47 aufstellt. Moscato nimmt Jechuda Ben Libbon gegen ihn in Schutz.

1) Die Erzählung, wie Sadol und Boetos veranlaßt worden seien, abzufallen und eine besondere Sekte zu bilden, ist bekannt (Abot d. R. Natan Cap. 2). Eine besondere Wichtigkeit erlangt diese Sekte durch das Verhältniß, in dem sie zu den R. steht. Vergl. unten S. 282 Anm. 3.

2) So heißt Jose b. Joefer Mišna Šag. 2, 7. Von seinem mißrathenen Sohne Baba Batra 133 b.

3) Der Ausspruch „וְיָדָעוּ כִּי אֵין שָׂמָה מִשְׁמָה“ findet sich Mišna Sota 9, 9 von Jose b. Jochanan und Jose b. Joefer. Der erklärende Zusatz des Autor's „weil man an ihm keine Sünde kannte“ stimmt indess nicht ganz mit der Erklärung der Gemara Sota 47 b „אֵין שָׂמָה מִשְׁמָה“, und in der Erklärung dieser Erklärung weichen wieder Raschi (תורה באמתה ואין דפי ושכחה ומחלוקת) und Maim. (Mišna Comment. „אשכולות בני עץ אדם הכולל המדות והמעלות והחכמות לפי מיניהם והוא מה שאמרו אשכולות אֵין שָׂמָה מִשְׁמָה“ ab. Raschi scheint nicht berücksichtigt zu haben, daß mit ihm der Streit über die כפייה (Mišna Šag. Cap. 2) anfang. Vergl. jedoch Temura 15 b. An letzterer Stelle heißen beide nicht יוֹסֵפִי, sondern יוֹסֵף. S. Rapoport: Crech Millin: אשכולות.

4) Die Worte „וְיָדָעוּ כִּי אֵין שָׂמָה מִשְׁמָה“ finden sich nur in der ältesten und in der Buxtorf'schen Ausgabe. Nach einer dunklen talmudischen Erzählung wird nämlich ein הנוצרי als Schüler des

gehörte zu seinen Schülern; Itai aus Arbela gehörte ebenfalls in sein Zeitalter. Nach ihm Jehuda ben Tabbai und Simon ben Schatach mit ihren Genossen. In ihrer Zeit entstand die Sekte der Karaiten. Grund dazu war der Streit zwischen den Weisen und dem Könige Jannai. Dieser war Priester, seine Mutter aber stand in dem Verdachte, eine Entweihete zu sein; dies deutete ihm einer der Weisen an, indem er zu ihm sagte: „König Jannai, laß dir die Königskrone genug sein, die Priesterkrone überlaß dem Samen Ahyron's.“ Da riethen ihm seine Genossen, die Weisen zu stürzen, sie zu vernichten, zu vertreiben und zu tödten. Auf seinen Einwand: „Wenn wir die Weisen vernichten, von wem sollen wir das Gesetz lernen?“ antworteten sie ihm: „Da ist ja das schriftliche Gesetz; wer da will, komme und lerne; das mündliche Gesetz bleibe unbeachtet.“ Er glaubte ihnen, folgte ihrem Rathschlusse und verbannte die Weisen, worunter sein Schwiegersohn Simon ben Schatach. Nun lag der Rabbanismus eine kurze Zeit darnieder; Jene mühten sich ab, das Gesetz nach ihrer eigenen Ansicht und Schlussfolgerung zur Ausführung zu bringen; aber vergeblich, sie konnten es nicht, so daß Simon ben Schatach nebst seinen Schülern von Alexandrien zurückgeholt wurde und der Rabbanismus zu seiner frühern Blüthe gelangte. Schon aber hatten

הארכלי היה בדורו ואחריו יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח וחבריהם ובימיהם התחילה דעת הקראות¹ בעבור מה שאירע לחכמים עם ינאי המלך והיה כהן והיתה אמו חשודה שהיא חללה ורמו אליו אחר מן החכמים שאמר לו ינאי המלך רב לכם כתר מלכות והנח כתר כהונה לזרעו של אהרן ויעצוהו חביריו להבאיש בחכמים ולכלותם ולהגלותם ולהמיתם ואמר להם כאשר נאבד החכמים ממי נלמוד התורה אמרו לו הרי תורה שבכתב כל הרוצה יבוא וילמוד ואל חרגיש בחורה שבעל פה והאמין להם ושמע דבריהם והגלה החכמים ובכללם שמעון בן שטח והיה החנו ונתקלקלה הרבנות² ומן מועט וטרחו להחיות התורה בשקול דעתם והקשותם ונלאו ולא יכולו עד שהושב שמעון בן שטח וחלמידיו מאלכסנדריא ושבה הקבלה לאיתנה³

des Josua b. Perachja erwähnt. Sota 47a und Sanh. 107b wird (in einer Stelle, die nicht in allen Talmudausgaben befindlich ist) erzählt, als Jannai die Weisen verfolgte (vergl. unten Anm. 3) floh Josua b. Perachja nach Alexandrien; als Jannai wieder beruhigt war, schrieb Simon ben Schatach an Josua: „Von mir, Jerusalem, der heiligen Stadt an Dich Alexandrien in Aegypten meine Schwester. Mein Ehegatte ist in Dir und ich sitze bestrahlt.“ Josua schloß daraus, daß wieder Sicherheit für die Rabb. herrsche. Auf seinem Rückwege wurde er von einer Frau höfisch gastfreundlich aufgenommen, und als er sich über diese Güte der Frau lobend aussprach, machte „Jeschu der Nazaräer“ eine Bemerkung über das nicht schöne Auge der Wirthin. Josua schloß, weil dieser eine fremde Frau mit solchen Augen betrachtete, diesen von seiner Gemeinschaft aus, nahm ihn auch auf mehrmalige Bitten nicht auf; einmal war er schon geneigt, ihn, als er wieder diese Bitte an ihn richtete, aufzunehmen; da er aber gerade das Sch'ma betete und sich nicht unterbrechen wollte, so winkte er ihm; jener mißverstand den Wink, fiel nun gänzlich ab und war nicht mehr zur Rückkehr zu bewegen. — Da Josua b. Perachja mindestens 110–120 Jahre v. Chr. gelebt haben muß, so geht daraus deutlich genug hervor, daß an eine Identität mit dem Stifter der christlichen Religion nicht gut zu denken ist, obgleich jüdische Chronologen selbst dieser Meinung sind (vergl. noch Tos. Sabb. 104b).

1) Var. הקראים.

2) Var. הרבנות.

3) Diese Erzählung, wie sie hier dargestellt ist und die beiden im Talmud Jannai genannten Könige vermischt, schließt sich den Hauptpunkten nach an die talmudischen Berichte Ribb. 68a. Berach. 48a (Sanh. 19a) an. Vergl. Joseph. Ant. XIII, 10, 5. Jannai's (b. d. Joſhann Hyrcan's) Mutter war einst gefangen, also im Verdacht einer Geshändeten; eine solche darf ein

die Karaiten Wurzel gefaßt mit denen, welche das וכבר השרישו הקראים שורש עם
mündliche Gesetz verwarfen und mit Argumenten אנשים שהיו דוחים תורה שבעל פה

Priester nicht heirathen, und wenn eine solche Ehe eingegangen wird, so sind die daraus entspringenden Kinder der Priesterwürde nicht theilhaftig (vergl. Joseph. Ant. III, 12, 3; dieser Geschichtschreiber, der ein Priester war, entließ daher die ihm von Titus gegebene Frau wieder) Maim. S. Issure Dia 18, 17, 19, 3. 9. Ferner heißt es in dem talmudischen Bericht, ein Feind der pharisäischen Lehre, Elieser b. Poera (עלישר; nach Andern Panthera פנתרה) habe den König angereizt, bei einem festlichen Gastmahl mit dem hochpriesterlichen Stirnblech (צִיץ) zu erscheinen, und dies habe jenen Einspruch „eines der Weisen“ (er heißt Kidd. 66a: Jehuda b. Gedibim, nach Andern Geriba) veranlaßt. Daß er die Weisen „getödtet“, wie es daselbst im Talmud heißt, ist wohl nicht wörtlich und im allgemeinsten Sinne zu nehmen; der Autor umschreibt daher die Verfolgungen, welche die Rabb. zu erdulden hatten, durch לרבאמי u. s. w. — Simon b. Schatach nun, Schwager des Königs (Alexander Jannai's und Bruder der Königin שלבצה Baj. Rab. Cap. 33 f. 175c) wurde von seiner Schwester verborgen gehalten, bis bei einer passenden Gelegenheit diese ihn aus seinem Versteck hervorzog und dem Könige vorstellte (Berach. 48a). Aus dieser Stelle, sowie aus der Correspondenz mit dem eben vor dieser Verfolgung nach Alexandrien geflohenen Josua b. Perachja (s. oben S. 282 Anm.) scheint nicht hervorzu gehen, daß Simon b. Schatach nach Alexandrien geflohen, wie der Autor hier angiebt, vergl. unten. — In diese Zeit nun versetzt der Autor den Ursprung der kar. Sekte. In der Zeit eben, die zwischen den Verfolgungen der Rabb. von Seiten Jannai's bis zur Restauration Simon b. Schatach's verfloß, hätten sich die kar. Glaubensmeinungen ausgebildet, und in dieser Verwerfung des mündlichen Gesetzes hätten sie sich schon früher bestehenden Sekten (עם אנשים שהיו דוחים תשכ"ס), nämlich den schon seit Antigonos bestehenden Sabb. angeschlossen; aber nur in diesem Punkte, denn sie unterscheiden sich auch wieder wesentlich von diesen durch ihren Glauben an eine Vergeltung nach dem Tode, was bekanntlich die Sabb. nicht annahmen. Von diesen beiden Angaben des Autor's, 1) daß der Ursprung der K. in die Zeit Simon b. Schatach's falle; 2) daß sie nicht identisch mit den Sabbucäern seien, wird die erstere von den K. verworfen, die zweite aber als ein willkommenes Zeugniß eines so angesehenen Rabb. betrachtet. Nach den Berichten kar. Autoren nämlich (Appirjon p. 5. 6) wird diese Trennung so dargestellt: Alexander Jannai habe aus Haß gegen die Gesetzlehrer bei Gelegenheit einer am Hüttenfest nach ihm geworfenen Baumsfrucht (bei Jos. Ant. XII, 21. αἰτία, bei Josippon 4, 11 p. 292, ed. Breith. אחריו. Der kar. Berichterstatter hütet sich natürlich, von Etrog zu sprechen) eine Verfolgung gegen die Gesetzlehrer angefangen, eine große Menge derselben getödtet und die Andern zur Flucht genöthigt. Zu den letzteren gehörte Simon b. Schatach, der nach Alexandrien floh (und daselbst einen Tempel baute, der Mose Beschizi noch gezeigt wurde. Trigl. p. 252). Als nun nach abgewendeter Gefahr sowohl Simon b. Schatach als auch der ebenfalls geflohene Jehuda b. Labbai zurückkehrte, trat jener mit einer Menge selbstredender, für Traditionen von Moses ausgegebener Gesetze und Auslegungen auf, die aber von Jehuda b. Labbai nicht anerkannt wurden; seitdem bildeten sich diese Parteien aus (Dob Mord. Cap. 2 p. 13, Cap. 8, p. 86); Jehuda b. Labbai's Meinungen pflanzte Rab. Schemaja, und dessen Schüler Rab. Schammai (der bekanntlich meist gegen Hillel erschrerend), Simon b. Schatach's aber Abtafion und Rab. Hillel fort. Dob Mord. Cap. 9 p. 97. Ähnlich bei Drach Babbikim 18a, der aber den Ursprung der Dissension schon in die Zeiten Jorobeam's verlegt. — Ob nun die Karaiten überhaupt erst in der geonäischen Periode entstanden, oder ob ihr Ursprung höher hinaufreicht und ob in ihnen sabbucäische Elemente sich fortgepflanzt haben, ist noch nicht mit Bestimmtheit ermittelt. Vergl. Pinsker I. K. S. 70. Dagegen giebt es keine Beschuldigung, gegen die sich die K. mit größerem Eifer verwahrten, als die, daß sie mit den Sabbucäern identisch seien, und der größte Theil des Dob Mordechai beschäftigt sich nur mit Widerlegung dieses Vorwurfs. Die Kar. werden

flügelten, wie du sie noch heute thun siehst. Aber die Sadducäer und Boetosäer sind Keger und Abtrünnige, die das künftige Leben leugneten, jene Keger, gegen die unser Gebet gerichtet ist. Jedoch Jeschu und seine Jünger, das sind diejenigen, welche die Lehre der Taufe annahmen und im Jordan getauft wurden. Die Karaiten befehligen sich der Wurzeln und flügelten um die Zweige; freilich kann dabei der Schaden bis in die Wurzeln dringen, aber nur aus Unwissenheit, nicht absichtlich. — Nach ihm waren Schemaja und Abtalion, zu deren Schülern Hillel und Schammai gehörten. Hillel ist berühmt wegen seiner Weisheit und Bescheidenheit; er stammte aus dem Hause Davids, lebte 120 Jahre und hatte viele tausend Schüler.

ומתחכמים בטענות כאשר אתה רואה שעושין היום אבל הצדקים והביהוסים אינם כי אם מינים מכחשים העולם הבא והם המינים שאנו מתפללים על זה בחפלתנו [ואמנם יש וחכריו הם המשועמרים] הנכנסים בתורה המעמדית הטבולים בירדן¹ אך הקראים הם משהדלים כשרשים מתחכמים בחולדות² ואפשר שיגיע הפסד אל השרשים רק מסכלותם לא בכונה מהם ואחריו היה שמעיה ואבטליון ומתלמידיהם הלל ושמואי והיה מענין הלל מה שהוא מפורסם מתכמתו וענותותו³ והוא מורע דוד⁴ וחיה מאה ועשרים

nämlich von rabb. Schriftstellern häufigst צדקים genannt, so bei Abr. b. David (Esefer ha-Rabbala), Ibn-Esra (Lev. 23, 40, 25, 9, 17. Dan. 11, 31, auch in der Einl. zum Pent.-Commentar und sonst), Maim. (Abot. Cap. 1, welche Stelle Dod Morb. Cap. 3 p. 20 vergebens zum Vortheil der Kar. umzubedeutet sucht) u. s. w. Fast bei allen kar. Autoren, die hierüber sprechen, ist es diese Stelle unseres Autors, auf die sie sich als auf ein Zeugniß eines Rabb. für ihre eigene Ansicht berufen. So bei Kaleb: Nachal ha-Eschol, Dod Morb. Cap. 3 p. 17 (auf die — unwesentlichen — Differenzen mit dem gewöhnlichen Text macht Wolf das. n. g. aufmerksam). Cap. 9 p. 121 (nach Josef ha-Roeh). Vergl. Trigl. p. 175. 196 und öfter. Drach Zabbithim 20a. Appirion p. 4.

1) In den censirten Ausgaben fehlt der ganze Passus von והם bis בירדן. Ven. I und Buxtorf lesen: והם המינים שאנו מתפללים על זה בחפלתנו המומרים הנכנסים בתורה המעמדית הטבולים בירדן; es ist aber nicht recht abzusehen, wie so der Autor hier die Sadducäer mit den Christen (עמר im Syr. gebräuchlich für taufen, und daher wahrscheinlich משומר = משועמר; vergl. Junz in Stern's Ausgabe des Parchon חלק הדקדוק 2b: Caspe: ועל הטבילה כיון בזה על המועמרים הוא לשון ערבי מורה על הטבילה ועל הרחצה כיון בזה על המועמרים הנכנסים בתורה ע"ד טבילה בכל הגוף כאשר יעשו אומת אדם עוד היום וחכריו יש וחכריו הם המשועמרים) zusammenbringt. Fano hat von Buxtorf noch Buxtorf, was unverständlich erscheint. Den rechten Sinn bekommt die Stelle durch die Lesart einer bei Luzatto befindlichen Handschrift des Rufari, wo es nach Buxtorf heißt: ואמנם יש וחכריו הם המשועמרים וכי, welche Lesart wir auch aufgenommen haben. Der Autor unterscheidet demnach ausdrücklich zwischen Sadducäern und Christen und scheint schon Veranlassung gehabt zu haben, gegen die Beziehung des ופלשנים auf Christen protestiren zu müssen. Vergl. oben III, 19 S: 226 Anm. 1.

2) Vergl. oben § 22 und 23.

3) Man denke an die bekannten Erzählungen Sabb. 30b ff. Baj. Rabb. Cap. 34.

4) S. Taanit 4, 2. Bereschit Rabba Cap. 98 f. 86c „R. Levi sagte: Eine Geschlechtstabelle fand man in Jerusalem, und darin stand: Hillel stammt ab von David.“ Maim. Einleitung in den Mischna-Commentar gegen Ende (3. Perel) bestimmt dies näher dahin, daß er von den Söhnen Schefatja's, Sohnes Abital's (der fünften Frau Davids 2 Sam. 2, 4. 1 Chr. 3, 3 — in unsern Ausgaben des Mischna-Commentars wie bei Pococke Porta Mosis p. 118 im arab. und latein. Text, bei Abrah. Nachlat Abot, bei Moscato zu unserer Stelle liest man auffallend genug בן דוד, was auch Fürstenthal und Pinner nachübersetzen —) abstamme, was vielleicht

Zeit, das Studirhaus zu verlassen; so betrug sich auch sein Schüler R. Eliezer nach ihm. Dieser Rabban Jochanan ben Saffai lebte, gleich seinem Lehrer, 120 Jahre und sah den Untergang des zweiten Tempels. Zu seinen Schülern gehörte R. Eliezer ben Hyrcanos, von dem die bekannten Pirke R. Eliezer sind, die über Geometrie, Maße der Sphären und der Erde und überhaupt über alle Merkwürdigkeiten der Sternkunde handeln; ferner R. Ismael ben Elischa, Hohepriester, von dem Schealot, Saffarat = Panim und Maase Merkaba herrühren;

מבית המדרש¹ וכן היה רבי אליעזר חלמידו נוהג אחריו² וזה רבן יוחנן בן זכאי חיה מאה ועשרים שנה כרבו³ והיה בחורבן בית שני⁴ ומחלמירי רבי אליעזר בן הורקנוס שיש לו פרקי ר' אליעזר המפורסמים בחכונה ומדות הגלגלים והארץ וכל דבר מופלא בחכמת הכוכבים⁵ ומחלמירי רבי ישמעאל בן אלישע כהן גדול והוא רבי ישמעאל של היכלות⁶ והכרת פנים ומעשה מרכבה⁷ כי

1) „Ausgenommen am Tage vor Pesach und Vom Kippur“ setzt Succa a. a. D. zu.

2) Diese Worte von וכן bis אחריי sind der Schluß der Gemara Succa 28a. Sonderbar ist es daher, daß Brecher den ganzen letzten Satz auf Hillel bezieht, und weil R. Eliezer nicht Schüler Hillels gewesen, ר' אליעזר statt ר' יוחנן, lesen will.

3) Vergl. oben S. 285 Anm. 1.

4) Vergl. Gittin 56a. Midr. Scha 40 a b c. 46 c d. Abot b. R. Natan c. 4. — Die bekannte Geschichte, daß R. Jochanan b. Saffai dem Vespasian den Thron geweissagt (s. die eben angeführten Stellen) erzählt Josephus (Jüd. Krieg I, 4, 8. vergl. Zofst Gesch. der Jsr. II, S. 120) von sich selbst; ebenso Dio Cassius lib. 66 (p. 745 ed. Leunclav): Joseph aber, ein jüdischer Mann, der früher von ihm gefangen und gefesselt worden war, lachte und sagte: Setzt bindest du mich zwar, nach einem Jahre aber wirst du mich frei lassen, wenn du Kaiser sein wirst; und zwar wäre es nach der Eroberung des von Josephus verteidigten Jopapat geschehen (67 v. Chr.). — Von der Thätigkeit, die Jochanan b. Saffai nach Zerstörung des Tempels durch Anordnung zeitgemäßer Tatanot entwickelte, siehe Beza 5, Rosch ha = Schana 29a bis 31. Bemerkenswert ist es auch, daß Jochanan häufig in Disputationen mit Sabbudäern (Baba Batra 114. Meg. Taan. Cap. 1 und Menach. 65. Mischna Zebaim 4, 6) und mit Heiden (Bechor. 5 Deb. Rabb. Cap. 7 f. 242 d. Bem. Rabb. Cap. 4 f. 182 d Cap. 19 f. 225 a) erscheint. Vgl. Landau: Frankels Monatschrift 1852 S. 160 ff.

5) Pirke Eliezer oder Boraita b. R. Eliezer ist ein aus 54 Capiteln bestehendes, die Geschichte des israelitischen Volkes im sagenhaften Gewande, daneben die Gebetordnung mit Hindeutung auf höhere Geheimnisse und die Kalenderrechnung behandelndes Werk, das von manchen alten Autoren (auch von Ibn = Esra f. Kerem Chemed IV, S. 6) diesem R. Eliezer b. Hyrcanos, auch R. Eliezer der Große genannt, zugeschrieben wird, nach Zunz aber ungefähr dem achten Jahrh. angehört. Eine Angabe des Inhalts der einzelnen Cap. findet sich in Pinners Talmudübersezung Einl. S. 16, Vergl. unten V, 29. Zunz WB. S. 271 ff. Frankels Monatschrift I, p. 280.

6) Schealot. היכלות, bekannt als היכלות רבתי und היכלות ושרתי, ein ungefähr aus dem 9. Jahrhundert stammendes Werk über Geheimlehre, das R. Ismael b. Elischa zugeschrieben wird. Vergl. WB. S. 167, Anm. b. Steinschn. Cat. Bodlej. sub היכלות.

7) מעשה מרכבה und הכרת פנים sind ebenfalls Namen kabbal. Werke, die R. Ismael zugeschrieben werden. Das erstere über Pnyssognomit handelnde (vergl. Naim. zu חלק נ') wird auch mit שוור (unter IV, 3) zusammengestellt, ist sonst aber unbekannt; Moscato denkt an Vrachot 51a. קומה (Ver. 51a), wo diese Worte dem Ismael b. Elischa in den Mund gelegt werden. Nach Jellinek bildet dieses wie das מעשה מרכבה Theile der Schealot. Unter dem Namen מעשה מרכבה werden schon von Raschi (Ver. 51a. Chag. 13a. Zunz S. 166 Anm. d) Boraita's angeführt, desgleichen im „großen Raschi“ (Zunz S. 168, Anm. a). Bekannt ist, daß

er kannte diese Geheimnisse, so daß er einer der Prophetie nahen Stufe würdig war. Er ist es, der da sagte: „Einmal ging ich hinein, Räucherwerk anzuzünden, und sah Aschriel sah den Ewigen Zebaoth“ u. s. w.; ferner R. Josua, der die bekannte Begebenheit mit R. Gamliel hatte, R. Jose und R. Elasar ben Arach, von dem man sagte: Wenn alle Weisen Israels in einer Wagschale lägen und R. Elasar in der andern, so würde er Alle aufwiegen. Und in diesen Zeiten bestanden außer diesen berühmten, außer der Masse von Weisen, außer den Priestern und Leviten, denen die Tora Lebensberuf war, fortwährend 70 Mitglieder des Synhedrium mit ihrer Gelehrsamkeit; nach ihrem Beschluß wurden die Beamten eingesetzt und abgesetzt. So heißt es: R. Simon ben Jochai sagte: So habe ich es überkommen von den 72 Älten am Tage, da sie den R. Eliezer zum Vorsitzenden in dem Lehramte ernannten. An diese 70 schlossen sich Hunderte an, die nicht so groß waren, und an diese Hunderte Tausende; denn die Siebzig kann man doch nur aus hundertten Untergeordneten wählen, und so stufenweise weiter. Nach diesen lebte R. Akiba, R. Tarfon mit ihren Genossen, alle nach der Zerstörung des Tempels. R. Akiba erlangte eine der Prophetie nahe Stufe, so daß er sogar mit der Geisterwelt in Verbindung

ידע סודותיהם עד שהיה ראוי למדרגה קרובה מהנבואה והוא האומר פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת וראיתי אכתריאל יהי זבאות ושאר הענין¹ ומחלמדיי רבי יהושע שאירע לו עם רבן גמליאל הדברים הידועים² ורבי יוסי ורבי אלעזר בן ערך שאמרו עליו אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים ורבי אלעזר בן ערך בכף שנייה מכריע את כלם³ ובאלה הדורות וולתי אלו המפורסמים וולת המון החכמים וולת הכהנים והלויים שהיתה תורתם אומנותם לא פסקו השבעי⁴ סנהדרין וחכמתם על פיהם היו ממנים הממונה ומעבירין המועבר כמו שאמרו א"ר שמעון בן יוחאי כך מקובל אני מפישבעים ושנים זקנים ביום שהושיבו את רבי אלעזר בשיבה⁵ ונמשכים אחר השבעים מאות שלא היו כמותם ונמשכים אחר המאות אלפים אחר שלא יתכן להוציא שבעים אלא ממאות שהם למטה מהם וכן על ההדרגה ואחרי אלה רבי עקיבא ורבי טרפון וחכריהם וכולם אחרי החורבן והגיע רבי עקיבא אל גבול קרוב מהנבואה עד שהיה משחמש בעולם הרוחניים

mit dem (von der Vision Ezech. Cap. 1) hergenommenen Namen מַעֲשֵׂה מַרְכָּבָה die Summe der Geheimnisse des Wesens Gottes bezeichnet werden. Vergl. Steinschn. a. a. D.

1) Berach. 7 a: „... und er saß auf einem hohen und erhabnen Throne und sprach zu mir: Ismael, mein Sohn, segne (preise?) mich. Ich sagte: Es sei wohlgefällig von dir, daß deine Barmherzigkeit deinen Zorn überwältige, du mit deinen Kindern Kindern nach der Weise der Barmherzigkeit verfahrenst, und nicht das strenge Recht über sie walten lässest; er neigte mir mit dem Haupt. — Daraus lernen wir (setzt die Gemara hinzu), daß man den Segen eines Niedrigen nicht gering achten solle“. — Zunz GR. S. 264 Anm. e hält diese Voraita nicht ohne Grund für jünger als die Gemara.

2) Bezüglich auf die bekannten Streitigkeiten Rabban Gamliels mit R. Josua über die Verbindlichkeit des Abendgebets (Berach. 27 b) und die Weihung des Neumondes (Rosh ha = Schana 25 a).

3) Abot 2, 12. Von den daselbst (2, 10) genannten fünf Schülern R. Jochanan b. Saccai's hat der Autor R. Simon b. Metanel unerwähnt gelassen.

4) Vergl. oben II, 64.

5) Mischna Zabajim 4, 4. Sebach 11 b. An beiden Stellen heißt es nicht יוחאי בן שמעון sondern שמעון בן יוחאי.

stand. Es wird erzählt: „Vier wagten sich an den Parnes. Einer blickte hinein und starb; einer blickte hinein und wurde verlegt; einer blickte hinein und hieb die Pflanzungen ab; einer ging in Frieden hinein und kam in Frieden heraus, und wer war das? R. Akiba.“ Der da starb, ertrug nämlich nicht den Anblick jener Welt und sein Körper löste sich auf; der zweite wurde verlegt — sein Geist gerieth in eine göttliche Verzüdung und die Menschen zogen keinen Nutzen von ihm. Der dritte verschmähete die Werke, nachdem er die Geister geschaut. Er sprach: Diese Werke sind Mittel und Geräthe, welche zu dieser geistigen Stufe führen; ich habe sie schon erlangt, und achte nicht auf die religiösen Werke; er litt Schaden und that Schaden; er irrte und führte irre. Aber R. Akiba ging mit beiden Welten um,

כאשר אמרו עליו ארבעה נכנסו לפרדס אחד הציץ ומת אחד הציץ ונפגע אחד הציץ וקצץ בנטיעות אחד בא בשלום ויצא בשלום ומנו רבי עקיבא¹ והיה המת מי שלא סבל ראיית העולם ההוא עד שנחקה הרכבתו והשני נפגע ונטרפה דעתו הטורף האלהי² ולא הועילו בו בני אדם והשלישי הפסיד המעשים מפני שהשקף על השכלים אמר אלה המעשים הם כלים ומשחמשים³ מגיעים אל ההדרגה הזאת הרוחנית ואני כבר הגעתי אליה ולא ארגיש על מעשה החורה ונפסד והפסיד וחעה והחעה⁴ ורבי עקיבא היה

1) Diese merkwürdige Hagaba (Chag. 14 b) hat verschiedene Auslegungen erhalten. Raschi und Tosafot verstehen unter פירס ohne Weiteres den Himmel (רקע), letztere mit dem (nach Aruch gemachten) Zusatz, daß es ihnen nur so vorgekommen, als wären sie im Himmel. Man hätte aber dann eher יצי erwarten. Offenbar ist פירס eine Bezeichnung für geheime Auslegung der Schrift (man pflegt פירס in כור, דרוש, רמז, פשוט aufzulösen; siehe Mendelssohn Einleitung zu Kohelet), und wie vorsichtig man mit dergleichen Bekehrungen war, ist aus Mišna Chag. 2, 1 bekannt. Die in Rede stehende Hagaba zeigt den viersachen Erfolg, den eine solche Beschäftigung mit den höheren Geheimnissen des Gesetzes hatte. Ben Asai, sonst berühmt als Darshan Bai. R. Cap. 16 f. 138 c, besonders als unermüdeter Forscher des Gesetzes (שרן Mišna Sota 9, 15), so daß er selbst das Gebot Gen. 9, 7 übertreten zu dürfen glaubte (Zeb. 63 b. Ber. Rabb. Cap. 34 f. 30 c) fand schwacher körperlicher Constitution zufolge (נקמה הרכבתו) seine Zusammensetzung wurde zerrissen; vergl. IV, 3 gegen Ende. Bechai Chob. ha = Zeb. 8, 4 f. 298 a), bei dieser Beschäftigung den Tod. Ben Soma, ebenfalls berühmter Darshan (Mišna Sota 9, 15) und Kenner der Geheimlehre (Berach. 58 a. Chag. 15 a. Ber. Rabb. Cap. 4 f. 4 a) wurde tieftinnig und starb bald (vergl. j. Chag. Cap. 2, Ber. Rabb. Cap. 2 f. 2 d). Es ist zu bemerken, daß in den Parallelstellen j. Chag. Cap. 2 und Midrasch Cant. 1, 4 ben Asai und ben Soma ihre Rollen gegen die Angabe des babyl. Talmuds getauscht haben, indem es dort von ersterem heißt: נביע, von letzterem מת. Der Autor hat sich durch Nichtnennung des Namens dieser Differenzen entschlagen. — Der dritte ist Elischa b. Abuja, genannt אחר, der durch die Beschäftigung mit dem höhern Wissen jeder äußern Religionsübung überhoben zu sein glaubte (קיצץ בנטיעות), er hieb die Pflanzungen ab, ein in der Hagaba nicht seltener Ausdruck für die Verlegung der äußeren Gebräuche; der vierte R. Akiba. Ueber andere Erklärungen dieser Hagaba s. Dufes: Blumenlese p. 268 Moscato z. b. St. Mordechai Jase im Jese Mareš 133 b und Gräy: Gnosticismus und Judenthum S. 56 ff.

2) Es wird in j. Chag. Cap. 2 erzählt, daß dieser Elischa den Schulkindern die Lust zum Erlernen des Gesetzes benehmen wollte, und sie zur Ergreifung von Handwerken berebete דהוה עליל לבית ועמד והוה חמי טליא קומי ספרא והוה אמר מה אילין יתבין עבדין הכא אומנותיה דדין בגאי אומנותיה דדין נגד אומנותיה דדין חייט וכין דהון שמעין בן הון שבקין ליה ואולין

3) Das Wort fehlt in Var.

4) Es wird in j. Chag. Cap. 2 erzählt, daß dieser Elischa den Schulkindern die Lust zum Erlernen des Gesetzes benehmen wollte, und sie zur Ergreifung von Handwerken berebete דהוה עליל לבית ועמד והוה חמי טליא קומי ספרא והוה אמר מה אילין יתבין עבדין הכא אומנותיה דדין בגאי אומנותיה דדין נגד אומנותיה דדין חייט וכין דהון שמעין בן הון שבקין ליה ואולין

ohne Schaden zu leiden. Von ihm wurde gesagt, er sei werth, daß die Schechina auf ihm ruhe, wie auf Moses; nur die Zeit eigne sich nicht dazu. Er gehörte zu den zehn Königsmärtyrern. In der Stunde, da man ihn umbrachte, fragte er seine Schüler, ob es Zeit sei, das Sch'ma zu lesen. „Lehrer, noch?“ sagten seine Schüler zu ihm. Er antwortete: „Mein ganzes Leben hindurch mühte ich mich, das Gebot der Schrift: „Mit deinem ganzen Leben“ (Deut. 6, 5) — wenn er auch dein Leben nimmt — zu erfüllen, und jetzt, da die Gelegenheit da ist, sollte ich es nicht erfüllen? Er dehnte das אָדָּר bis seine Seele entwich.

66. Rufari. Auf diese Weise lebt man ein köstliches Leben und stirbt einen köstlichen Tod, und geht in ein ewiges Leben, zur ewigen Wonne über.

67. Meister. Im Zeitalter nach ihnen waren R. Meir, R. Jehuda, R. Jose, R. Simon ben Afai, R. Chanina ben Teradion und ihre Onossen. Und nach diesen Rabbi, nämlich „unser heiliger Lehrer“ oder Rabbi Jehuda der Fürst, mit ihm R. Natan, Rabbi Josua ben Korcha und viele andere; auch nach ihnen waren Mischnalehrer, ge-

משחמש בשני העולמות¹ מבלי נזק שהשיגו וכבר נאמר עליו ראוי הוא שתשרה עליו שכינה כמשה אלא שאין השעה ראויה לכך² והוא מעשרה הרוני מלכות³ והוא בשעה שהרגוהו היה שואל תלמידיו אם הוא עת קריאת שמע לקרא אותה אמרו לו תלמידיו רבינו עד כאן אמר להם כל ימי הייתי מצטער על מקרא זה בכל נפשך אפילו נוטל את נפשך עכשיו שבא לירי לא אקיימו והיה מאריך באחד עד שיצאחה נשמתו:⁴

ס"ו אמר הכוזרי כזה יחיה החיים הערבים וימות המיתה הערבה ואחר כך יחיה החיים התמידים בתענוג מתמיד:

ס"ז אמר החבר ואחריהם⁵ כדור אחר רבי מאיר ורבי יהודה ורבי יוסי⁶ ורבי שמעון בן עזאי ורבי חנניא בן תרדיון⁷ וחביריהם ואחרי אלה רבי והוא רבינו הקדוש והוא רבי יהודה הנשיא ועמו רבי נתן ורבי יהושע בן קרח וזלחם רבים

1) D. h. mit der höhern Welt, ohne die sinnliche Welt außer Augen zu lassen. Vor der Verwechslung des Scheines mit dem Wesen hatte R. Akiba seine Genossen durch die Worte (Ezag. 14 b): „Wenn ihr zu den weißen Marmorsteinen gelangt, saget nicht, das ist ja Wasser“ gewarnt.

2) Ein solcher Ausspruch findet sich, meines Wissens, nicht von R. Akiba sondern von Hillel Sanh. 11a. Doch heißt es Bem. Rabb. Cap. 19 f. 225 a: ורבינו אביהו ורבינו יוחנן דברים שלא נגלו לר"ע והבירי.

3) Die „zehn Königsmärtyrer“ heißen zehn in den Zeiten der Römerkriege von dem Feinde getödtete Gelehrte, nämlich R. Simon b. Gamliel, R. Ismael b. Elischa, R. Chanania b. Chaschilai, R. Akiba, R. Jehuda b. Baba, R. Jehuda b. Tema oder b. Dama, R. Eliezer b. Schammua, R. Chuzpit, R. Jesekebab, R. Chanina b. Teradion. Schon aus dieser Aufzählung, zu der es Varianten giebt, geht hervor, daß sie nicht alle gleichzeitig den Märtyrertod litten. Vergl. Dukes: Zur Gesch. der neuhebr. religiösen Poesie S. 66 und 147. Zunz GW. S. 142, wo Anm. b u. c nach Mitr. Esha 2, 2 zu berichtigen. Gräy: Frankels Monatschrift 1852, S. 307 ff.

4) i. Berach. Cap. 9. Berach. 61 b; doch findet sich daselbst nicht, daß er seine Schüler gefragt, ob Zeit sei, das Sch'ma zu lesen, sondern daß es eben Zeit gewesen sei. Vergl. Landau: Frankel's Monatschrift 1854 S. 45 ff.

5) Nämlich ר"ע והבירי.

6) R. Jose b. Chalafta, dem das Seber Olam zugeschrieben wird.

7) Daß der Autor R. Simon b. Afai und R. Chanania (Chanina) b. Teradion als Zeitgenossen R. Meir's u. f. w. aufgeführt, ist ein Anachronismus, da letztere Gelehrte schon nach dem hadrianischen Kriege, jene vor demselben lebten.

nannt Tannaim. Nach ihnen kommen die Amorain oder Talmudlehrer. Rabbi verfaßte die Mišna im Jahre 530 nach dem Minjan Schetarot, das ist im Jahre 150 nach Zerstörung des zweiten Tempels, 530 Jahre nach dem Aufhören der Prophetie. In sie wurde alles das, was wir — freilich von Vielen nur wenig — von ihren Reden und Thaten erwähnt, aufgenommen. Man wendete nun der Mišna eben solchen Eifer zu, wie der Tora, in Betreff ihrer Abfassung, ihrer Anordnung, der Anzahl ihrer Ordnungen, Capitel und Paragraphen, der Gewissenhaftigkeit in dem Ueberkommenen, so daß es unwahrscheinlich ist, daß es etwas nach Verabredung Gemachtes sei; auch finden sich darin viele rein hebräische Ausdrücke, die nicht aus der Sprache der Schrift hergenommen sind. Und erst die Kürze ihres Ausdrucks, die Schönheit der Abfassung, die Vortrefflichkeit der Anordnung, das Zusammenfassen der verschiedenen Seiten eines

ואחריהם בעלי המשנה הנקראים תנאים ואין אחריהם אלא האמוראים והם בעלי החלמוד והבר רבי המשנה כשנת הק"ל לשטרות² והוא שנת ק"ן לחורבן בית שני אחר חמש מאות ושלשים שנה להפסק הנבואה נתגלגל בה כל מה שזכרנו אלה מעט מהרבה מדבריהם וממעשיהם והשתדלו במשנה כהשתדלותם³ בתורה מחברים אותה וסדורה ומספר סדריה ופרקיה והלכותיה והוהרם בשמועות מה שהוא רחוק מהדעת שיהיה דבר מוסכם עליו ונתגלגל בה מצחות הלשון העברית מה שאינו נגזר מלשון המקרא הרבה⁴ אבל צעור דבריה

1) Auch hier ist die Ausdrucksweise des Autors befremdend, da er sagt, daß nach ihnen, nämlich nach Rabbi und dessen Zeitgenossen, die Mišnalehrer (Tannaim) gewesen seien, während doch mit diesem Namen alle in der Mišna vorkommenden Lehrer von Simeon dem Gerechten an benannt werden. Streng genommen ist ja sogar Rabbi der jüngste Tanna, während freilich hinlängliche Spuren vorhanden sind, daß erst seine Schüler die Mišna abgeschlossen haben. Bekannt ist übrigens, daß der Name תנאים (von תנא, lernen = שנה) im Talmud nicht ausschließlich für Mišnalehrer gebraucht wird. Vielleicht ist ואחריהם statt רבם zu lesen.

2) Der Minjan Schetarot (מנין שטרות) oder die in Documenten übliche Zeitrechnung beginnt mit dem Jahre 312 (311) v. Chr. als der Herrschaft des Seleucus Nicator, daher seleucidische Aera (von jüdischen Chronologen fälschlich als die Zeit, da Alexander nach Jerusalem kam, betrachtet, wie auch der Autor hier thut, da bei ihm der Anfang dieser Aera mit dem Aufhören der Prophetie zusammenfällt vergl. oben § 65 Anf. S. 280 Anm. 7). — Die Zeit der Abfassung der Mišna würde dem Autor zufolge etwa 220 u. Chr. sein. Vergl. hierüber Napaport, Kerem Chemed VII, p. 168 ff. Ezech Willin: אלכסנדר מקדון.

3) Statt כהשתדלותם, wie die Ausg. lesen, haben wir כהשתדלותם vorgezogen. Ueberhaupt aber ist der Zusammenhang hier zweifelhaft. Zuerst variiren die Ausgaben in מחברים und מחברim. Zieht man erstere Lesart vor, so hat man es als Subject zu והשתדלו zu betrachten, wobei aber auffallend bleibt, daß das Subject zuletzt gestellt ist; auch ist es fraglich, ob der Autor mehre Verfasser (מחברי) der Mišna anerkennt. Ließt man מחברim, so wäre dies etwa als nomen actionis von חבר zu betrachten, also ihre Abfassung der Mišna (אורה), was aber auch nicht ganz klar ist. Buxtorf übersetzt bis בחור gar nicht, sondern fängt alsbald an: Quod autem ad mishnam attinet . . .

4) Sonberbarerweise ist dies von allen früheren Commentatoren und Uebersetzern und sogar von Brecher dahin mißverstanden worden, daß der Autor die Sprache der Mišna dafür entschuldigen wolle, daß sie nicht bloß biblische Ausdrücke aufgenommen. Daher erinnert Roscato an die talmudischen Regeln להור ולשון הכמים להור ולשון הכמים u. dergl. Abendana übersetzt sogar: y ansi mismo la elegancia de la lengua Ebrea en que está compuesta, no se hallando en ella sino muy pocas palabras, que no sean derivadas del lenguaje de la escritura, nomit er gerade das Gegentheil von dem sagt, was im Text steht. Es haben vielmehr die ältesten

Gegenstandes mit gehöriger Unterscheidung; alles dies lehrt den unbefangenen Betrachter ohne Zweifel, daß menschliche Kräfte ohne göttlichen Beistand ein ähnliches Werk zu verfassen nicht im Stande sind. Es haßt sie nur, wer sie nicht versteht und sich mit dem Erlernen und Lesen derselben nicht beschäftigt, sondern von den Reden der Weisen einige Gespräche und Deutungen aufgefaßt und dann ein eben so voreiliges als mangelhaftes Urtheil fällt, wie man es über einen Menschen, den man zufällig trifft, ohne Prüfung und längern Umgang fällt. Ein Beispiel ihrer Anlehnungen an die Prophetie ist: Es sagt Nachum der Schreiber, ich habe es überkommen von R. Mejascha, dieser von seinem Vater, dieser von den Paaren, diese von den Propheten als eine Ueberlieferung vom Sinai, daß — —. Ein Beispiel, wie sehr sie die Ueberlieferung von Einzelnen scheuten: Einer von ihnen sagte zu seinem Sohne, als er ihm vor seinem Tode seinen letzten Willen eröffnete: Sohn, nimm deine Meinung in den 4 Dingen, die ich dir gesagt, zurück. — „Warum“, antwortete der Sohn, „hast Du sie nicht zurückgenommen?“ „Ich“, erwiderte er, „habe es von Vielen überkommen, und Jene haben es von Vielen überkommen; ich beharrte auf meiner Ueberlieferung, Jene auf der ihrigen; Du hast nur von einem Einzelnen überkommen, besser also, die Meinung des Einzelnen zu lassen und die der Vielen anzunehmen.“ Das ist nur

יופי חבורה ונוי ערכה וכלול אופני הענינים עם הפסק בלי ספק בעניין שיראה המעיין בעין האמת כי בשר ודם¹ יקצר מחבר כמותה אלא בעזר אלהי ואין שונא אותה אלא מי שאינו מבינה ולא מחעסק בלמודה וקריאתה וישמע מדברי החכמים השיחות והדרשות ויגזור עליהם בדרך מקרה ובחסרון כאשר גזר על האדם בחסרון מי שיפגענו מבלי מבחן ואורך חברה ומדמויו סמיכתם על הנבואה² מה שאמרו אמר נחום הלבלר מקובל אני מפי רבי מיאשה שקבל מאבא שקבל מהווגו³ שקבלו מהנביאים הלכה למשה מסיני⁴ ומהוהורם בקבלת היחידים מה שאמר אחר מהם⁵ לבנו שצורו בעת מותו בני חור לך⁶ כארבעה דברים שהייתי אומר לך אמר לו ואחה למה לא חזרת לך אמר לו אני שמעתי מפי רבים והם שמעו מפי רבים אני עמדתי בשמועתי והם עמדו בשמועתם אתה שמעת מפי יחיד מוטב שתניח דברי יחיד ולאחוז דברי רבים אלה מעט

Grammatiker (den Angriffen der Karaiten auf die Mischna gegenüber) hervorzuheben gesucht, daß in der Mischna viel echt hebräisches Sprachgut vorhanden sei, das nicht in den biblischen Büchern vorkommt, und diesen Umstand eben als ein Zeichen des hohen Alters der in der Mischna enthaltenen Bestimmungen erkannt. Außer den von Saadia mit Hilfe der talmudischen Idiomen erklärten *šaparlegomena* vergl. Jona ibn-Gannach im *Kitma Einl.* p. VIII (wogegen Ibn-Efra zu Est. 8, 17. Saf. Ber. p. 13). *Maim. zu Mischna Kilaj.* 2, 2. *Teruma* 1, 1. *Tešbe be-Israel* S. 18.

1) ודם bekanntlich stehende Formel im talmudischem Idiom für: Mensch, sterbliches Wesen; ebenso bei den Hellenisten *σὰρξ καὶ αἷμα* *Sir.* 17, 30 (18, 3); *Matth.* 16, 17; 1 *Kor.* 15, 50; *Gal.* 1, 16. Die Bezeichnung beruht auf der Anschauung, daß die Bildung aus Fleisch und Blut das Kriterium sterblicher Geschöpfe im Verhältniß zu höheren Wesen sei.

2) Vergl. oben § 38 und 65 Anfang. — Es ist überhaupt nicht zu übersehen, daß diese Befestigung der Tradition immer noch mit Seitenblicken auf die Opposition der Karaiten geschieht, wie wir oben S. 279 Anm. 1 bemerkt haben.

3) Die Paare, d. h. die Reihe der frühesten in Abot Cap. 1 aufgezählten, von den Nachfolgern des Antigonos an immer paarweise (אב בית דין und נשיא) erscheinenden Mischnalehrer.

4) *Mischna Pea* 2, 6. Aehnlich *Mischna Ebu.* 8, 7.

5) *Ulabja* b. *Mešalalel Mischna Ebu.* 5, 7.

6) Var. כך und ebenso bald nachher bei: חזרת.

ein Weniges, ein Tropfen aus dem Meere von den vielen Beweisen für die Vortrefflichkeit der Lehren der Mischna. Was aber die Lehren des Talmud und der Uebersetzer desselben betrifft, so würde es zu weit führen, über sie, ihre Methoden, Reden und Gleichnisse zu sprechen. Und ist auch manches darunter heutigen Tages nicht mehr ziemend, so war es doch in der damaligen Zeit gebräuchlich und ziemend.

68. Rufari. In der That finde ich Einzelnes in ihren Reden, was der Aussage der allgemeinen Sätze über sie widerspricht. Sie erklären oft Stellen der Schrift auf eine von der rationellen Erklärung abweichende Weise, und man ist sich wohl bewußt, daß der Sinn, den sie bald bei Gesetzescheidungen, bald bei Dentungen einer Stelle beilegen, nicht der ursprüngliche sei. So finden sich auch Hagada's und viele Sagen, die der Verstand für unwahrscheinlich erklären muß.

69. Meister. Hast Du bemerkt, welche Feinheit und welchen Scharfsinn sie in der Erklärung der Mischna und Boraita äußern? Welche Gründlichkeit und Klarheit, ohne Zuviel noch Zuwenig, sie in Betreff eines Wortes, geschweige eines Gegenstandes zeigen?

70. Rufari. Ich weiß, daß sie hierin die höchste Stufe der Dialektik erreicht haben, ja es ist eine Beweisart, gegen die sich gar nichts einwenden läßt.

71. Meister. Wer also solchen Scharfsinn beweist, sollte der wohl von einer Schriftstelle nicht das wissen, was wir wissen?

72. Rufari. Das ist nicht möglich. Es können hier zwei Fälle stattfinden. Entweder wir kennen die Methode ihrer Auslegung der Schrift nicht, oder die Ausleger der Sagen sind nicht die Ausleger der Schrift. Der zweite Fall ist nicht möglich. Aber selten sehen wir eine Stelle auf rationelle, wortgemäße Weise auslegen, während keine Erklärung einer Sagung ist, die nicht allen Anforderungen des logischen Denkens vollkommen entspräche.

מהרבה כטפה מן הים מן הראיות על מעלת שמועות המשנה אבל שמועות התלמוד והמקבלים אותו יארכו הדברים בהם ובדרכיהם ובדבריהם ובמשליהם ואם יש בהם מה שאינו היום משובח כבר היה בדורות ההם נהוג ומשובח:

ס"ח אמר הכוזרי כן אני רואה בחלקי דבריהם מה שסותר המסופר מכללותיהם מהוצאתם פסוקי התורה אל פנים שמרחק אותם ההקשה ותעיד הנפש כי לא היתה הכונה בפסוק ההוא מה שיכור פעם כדין פעם בדרשות וכן מה שיש להם מהגדות ומעשים רבים ממה שמרחיק אותם השכל:

ס"ט אמר החבר הראיה מה שיש להם מהדייקות והדקדוק בפירוש המשנה והברייחא ומה שמגיעים בה מן המחקר והבירור מבלי יחור וחסור במלה כל שכן בענין:

ע' אמר הכוזרי ראיתי מה שהוא למעלה מכל חכמת הנצחון אבל הוא המופת אשר אין להשיב עליו: ע"א אמר החבר הנחשוב על מי שידקדק הדקדוק ההוא שאינו יודע מהפסוק מה שנדעו:

ע"ב אמר הכוזרי זה אי אפשר אך הדבר על אחד משני פנים שנהי' אנחנו לא נדע דרכי פירושם לתורה או שמפרשי ההלכה אינם מפרשי התורה ואלה הפנים השניים אי אפשר ומעט הוא שנראה להם פסוק שמסכים להקשה ולנראה מהמלות כאשר אין אנחנו רואים להם כלל פירוש הלכה אלא בתכלית ההסכמה להקשה:

1) Var. שאתה מספר.

2) Auch hier läßt der Autor, ohne es ausdrücklich zu sagen, den König im Sinne der Karaiten sprechen, deren Streitschriften von bergleichen Vorwürfen gegen die rabbinische Schriftauslegung voll sind.

73. Meister. Nein, wir können folgende zwei Fälle annehmen. Entweder sie hatten uns unbekannte Geheimnisse in der Methode ihrer Auslegung der Schrift, die sie überkommen hatten, wie die Anwendung der dreizehn Auslegungsregeln, oder sie brauchten die Schriftstelle nur anlehnungsweise, indem sie dieselbe zum Zeichen des Ueberlieferten annahmen. So nahmen sie die Stelle: „Es befahl der Ewige Gott dem Menschen wie folgt“ (Gen. 2, 16) zum Zeichen für die sieben dem Noachiden gegebenen Gebote. „Es befahl“ — Rechtspflege; „der Ewige“ — Gotteslästerung; „Gott“ — Götzendienst; „dem Menschen“ — Blutvergießen, „wie folgt“ — Unkeuschheit; „von allen Bäumen des Gartens“ — Raub; „kannst du essen“ — Stuhl vom Lebenden. Welcher Unterschied zwischen diesem Inhalt und dieser Stelle; bei dem Volke indeß war es Ueberlieferung, daß man diese sieben Gebote an diese Stelle anlehnet, um dem Gedächtniß zu Hülfe zu kommen. Vielleicht ist die Anwendung beider Methoden zugleich in der Auslegung von Schriftstellen anzunehmen, oder auch noch andere Methoden, die uns unbekannt sind; recht ist es aber, daß wir ihnen Vertrauen schenken, da wir die Ueberzeugung von ihrer Weisheit, Frömmigkeit, ihrem Eifer und ihrer großen Menge, die keine Uebereinkunft zuläßt, haben. Nicht ihren Worten, sondern unserer Einsicht müssen wir mißtrauen, wie wir es auch bei der Tora in Bezug auf das machen, was wir uns nicht hinlänglich erklären können; wir setzen kein Mißtrauen darein, sondern schreiben den Mangel uns zu. — Von den Hagadas hingegen sind viele, die gleichsam als Grundlage und als Einführung in einen Gegenstand dienen, den sie scharf und fest einprägen wollen; z. B. wenn sie sagen: „Als der

ע"ג אמר החבר אבל¹ נאמר אחד משני דברים יכול שהיה להם סודות נעלמות ממנו בדרך פירוש התורה היו אצלם בקבלה בהנהגת שלש עשרה מדות או שיהיה הבאתם לפסוקים על דרך אסמכתא שהם שמים אותה כסימן לקבלתם כאשר שמו פסוק ויצו ה' אלהים על האדם לאמר סימן לשבע מצות שנצטוו בני נח² ויצו אלו הדינין ה' זה ברכת השם אלהים וזו עבודה וזה על האדם וזו שפיכות דמים לאמר וזו גלוי עריות מכל עץ הגן זה גול אכל תאכל זה אבר מן החי כמה רחוק בין אלו העניינים ובין הפסוק הוה אך אצל העם קבלה ששבע המצות האלה סומכין אותה בפסוק הוה בסימן שמיקל עליהם וזכרם ושמא השני פנים יחדיו יש להם בפירוש הפסוקים או שיש שם פנים אחרים נעלמו ממנו ומן הדין שנסמך עליהם מאחר שנתבררה חכמתם וחסידותם והשתדלותם והמונם הגדול אשר לא יתכן בו שום הסכמה ואין לחשוך לדבריהם אבל נחשוך הבנתינו כאשר נעשה בתורה ומה שנכלל בה כמה שלא יתישב בגפשותינו ואין חשך אצלנו בדבר סמנו אבל נתלה הקצור בנפשנו אך ההגדות מהם שנוהגים מהם דרך הצעה והקדמה לענין שרוצים לנחצו ולאמצו כמו שאמר

1) Der Autor macht lieber eine andere Disjunction oder vielmehr er führt den von dem Rufari zuerst angegebenen Fall weiter aus. Die Ansicht, die der Autor hiermit ausdrückt, ist die allgemein anerkannte. Es ist in der That nicht zu leugnen, daß die Grenze zwischen dem aus dem Schriftwort Entwickelten und dem an dasselbe Angelehnten sehr oft verwißt erscheint. Vergl. More III, 43.

2) Sanh. 56 b. Indes versucht die Gemara dort in der That einen schwachen Zusammenhang zwischen den einzelnen Worten des als Anlehnung gebrauchten Verses und den angelehnten Geboten zu finden; denn ohne irgend einen solchen Zusammenhang wäre ja auch der Vers als mnemonisches Zeichen unbrauchbar gewesen.

Herr der Welten nach Aegypten herabkam — — —, um den Glauben fest einzuprägen, daß der Auszug aus Aegypten mit Absicht von Gott stattfand, nicht etwa zufällig, auch nicht mittelst menschlicher Künste, oder durch Geister, Sterne, Engel, Dämonen und was man sonst noch meinen könnte, sondern durch Gottes Wort allein. In solcher Weise bedient man sich des Wortes כביכול d. h., wenn es sein könnte, so wäre es so und so gewesen. Und obgleich sich das nicht im Talmud findet, sondern nur in einigen Gebetsammlungen, so ist es doch, wo man so etwas findet, auf diese Weise zu verstehen. So sagte Michajhu zu Achab: „Ich sah den Ewigen sitzen auf seinem Thron, und das himmlische Heer — — — und er sprach: Wer will den Achab verlocken, daß er hinaufziehe? Da kam heraus ein Geist“ u. s. w. (1 Kön. 22, 19. 20). Der Grundgedanke von dem Ganzen: Gott hat einen Geist der Falschheit in den Mund aller deiner Propheten gelegt. Und so dient Vieles nur als Einführung und poetische Beschreibung, um die Sache als wahr einzuprägen. Andere Hagadas enthalten Erzählungen von geistigen Visionen, die sie gesehen, und das ist von Frommen gar nicht zu verwundern, daß ihre Phantasie bei der Erhabenheit ihres Denkens und der Reinheit ihrer Ideen dergleichen Gestalten erzeugte. Darunter waren aber auch Gestalten, die ein Wirkliches, Befehlendes, Außerliches waren, wie sie die

כשירר רבון העולמים למצרים¹ לנחץ האמונה שיציאת מצרים היתה בכונה מאת האלהים יתברך לא במקרים ולא במצועים מתחבולות בני אדם וברוחניות כוכבים ומלאכים ושדים וכל אשר יעבור בלב מחשב אבל בדבר האלהים לבדו ואמרו על דרך מה שהם אומרים כביכול² רוצה לומר אם היה יכול להיות כך היה כך וכך ואף על פי שאין זה³ נמצא בתלמוד ולא ימצא כי אם בקצת הסדורים אך בעת שתמצא כמוהו אל הענין הזה הוא נוטה כמו שאמר מיכיו לאחאב ראיתי את ה' יושב על כסאו וצבא השמים וגו' ויאמר מי יפתח את אחאב ויעל ויצא הרוח ושאר הענין ולא היה העקר יותר מאמרו הנה נתן ה' רוח שקר בפי כל נביאיו אלה וזולת זה הקדמה והצעה להציית מנחצת הדבר הזה כי הוא אמת ומהם ספורים מסראות ורחניות ראום ואין זאת פליאה על החסידים ההם שיראו צורות מהם מתדמות בעבור גודל מחשבתם וזכות דעותם ומהם צורות שיש להם ממש אמתי מחוץ

1) Nach einer Mittheilung Luzatto's in Gabriel Pelak Halichot Kedem p. 40 besand sich ein so anfangendes Etild ehemals in der Pessach-Hagada nach den Worten אחר אחר אני ה' אני הוא ולא אחר אחר חכמים כשירר רבון העולם ירדו עמו השעים אלפי רבבות: אחר חכמים אש מהם מלאכי ברד מהם מלאכי חבלה רהת וחלחלה אוחזת לכל מי שרואה אותם אמרו לפניו רבש"ע הנח לנו ונעשה רצונך אחר להם הניחו לי ואעשה רצון בני אמרו לפניו רבש"ע והלא מלך ב"ו שבראת בעולמך כשהוא יורד למלחמה שריו ועבדיו מקיפין אותו כדי שלא ימצא צער בגופו ואהה מ"ה הק"ב דין הוא שאנו עבדיך והם ישראל עבדיך בני ברייתך נרד ונעשה נקמה במצרים מ"ל לא נחקררה דעתך עד שארד אני בעצמי ואעשה נקמה במצרים. Vergl. das Weitere daselbst. Nach den Worten Caspe's zu dieser Stelle scheint er es in der Mechilta gesehen zu haben.

2) כביכול, wie bei einem, bei dem so etwas möglich ist, eine im Talmud und Midrasch nicht seltene Verwahrung gegen eine zu starke Anthropopathie. So einfach die Etymologie des Wortes ist, so sonderbare Deutungen hat man versucht. Halichot Dlam (2, 1. § 112 p. 29 ed. Baš.), die ture שנתנה בב"ב אותיות יכולה לומר כן אבל לנו מ"א לאמרו מ"ג כ"ב נטרקון כתוב בהורה: Danz (Rabbinismus erucleatus Jen. 1714 p. 107 not. f.) liest כביכול = ככך כל „quemadmodum inter omnes, idem quod Rom. 3, 5: κατ' ἀνθρώπων λέγω“. Die richtige Erklärung deutet Raschi Jom. 3 b oben (vergl. hierzu p. 106 b ed. Frankf.) und Meg. 21 a an.

3) Nämlich das העולמים כשירר רבון העולמים.

Propheten sahen, und so das Bat-Kol, das während der ganzen Zeit des zweiten Tempels gehört wurde, eine Stufe niedriger als die der Vision und Rede. Daher befremde es dich nicht, wenn R. Ismael sagt: Ich habe ein Bat-Kol gehört, girrend wie eine Taube. Denn aus den Visionen Moses und Elias ist bewiesen, wie das möglich ist, und wenn es von glaubhafter Ueberlieferung kommt, so ist es recht, es anzunehmen. Den Ausspruch: „Weh mir, daß ich mein Haus verwüßt“ werden wir so verstehen, wie: „Gott bereute — es schmerzte ihn im Herzen“. Andere Hagadas sind Gleichnisse, gebraucht für Geheimnisse der Weisheit, deren Veröffentlichung man verhinderte, weil sie für den Haufen ohne Nutzen sind, und die für Einzelne zur Erforschung und Ergründung verbleiben, wenn überhaupt ein deren Würdiger in einem oder mehreren Zeitaltern dahin gelangt. — Andere scheinen etwas Falsches zu enthalten, aber ein kurzes Nachdenken belehrt über den Sinn. So der Ausspruch: „Sieben Dinge sind vor der Welt geschaffen: Gan Eden, Tora, die Frommen, Israel, der Thron der Herrlichkeit, Jerusalem, Messias Sohn Davids“, ähnlich dem: „der Anfang im Gedanken ist das Ende in der That“. Da nun der bei der Erschaffung der Welt beabsichtigte Zweck die Tora war, als Kern der Weisheit, ihre Träger die Frommen, in ihrer Mitte der Thron der Herrlichkeit; und die wahrhaft Frommen aus dem Kleinod, den Israeliten, kommen, ihnen nur das Kleinod der

כאשר ראו אותם הנביאים¹ וכן בת קול שלא פסקה מהם בבית שני והיא מדרגה למטה ממדרגת החוון והדבור² ואל יהיה רחוק אצלך מה שאמר רבי ישמעאל שמעתי בת קול שמנהמת כיונה³ וזולת זה שכבר נחבאר ממעמד משה ואליהו מה שישים זה באפשר וכאשר יבא בקבלה הנאמנה מהדין לקבלו ונאמר כמה שאמר אוי לי שחרבתי את ביתי⁴ כאשר נאמר כיונחם ה' ויתעצב אל לבו ומהם מה שהם משלים טובאים על סודות החכמות נמנע גלותם מפני שאין להמון תועלת מהם והם מונחים לחקור ולחפש ליחידים כשיגיע אליהם מי שהוא ראוי להם אחד בדור או בדורות ומהם מה שנראים כשקר ויחבאר ענינם עם מעט עיון כמו שאמרו שבעה דברים נבראו קודם העולם גן עדן תורה וצדיקים וישראל וכסא הכבוד וירושלם ומשיח בן דוד⁵ דומה למה שאמרו החכמים תחלת המחשבה סוף המעשה⁶ וכאשר היתה כונת החכמה בבריאת העולם התורה שהיא גוף החכמה ונשואיה הם הצדיקים וביניהם כסא הכבוד והצדיקים באמת לא יהיו כי אם מהסגלה והם ישראל ואין ראוי להם כי אם הסגלה מהמקומות והיא

1) Vergl. IV, 3.

2) Vergl. oben S. 209 Anm. 6.

3) Berach. 3a (vgl. Targ. Jes. 35, 14), dort erzählt es R. Jose, nicht R. Ismael. Vgl. II, 6.

4) Berach. 3a. In manchen Ausgaben ist das יי ausgelassen und durch לבנים ersetzt. Vergl. En Jakob.

5) Pes. 54a. Neb. 39b. Ber. Rab. Cap. 1 f. 16. Pirke R. Eliezer Cap. 3 mit unwesentlichen Varianten. Vergl. Kerem Chemed. IV, S. 6.

6) Der Zweck, zu dem etwas unternommen wird, also das Ende der Arbeit, schwebt dem Bildner vor, noch ehe er zu bilden angefangen, also ist das Letzte der Arbeit der Idee nach das Erste. Vergl. IV, 25. Zerror ha-Mor Par. Baichi f. 58b oben. So — meint der Autor — stellt jener Spruch die Dinge, um derenwillen die Welt geschaffen worden (wie er dies im Einzelnen entwickelt) als vor der Erschaffung der Welt schon existierend dar. Vergl. Fürstenthal zu der Selicha נחמתי נחמתי.

Städte, nämlich Jerusalem angemessen, deren Verbindung im vorzüglichsten Geschöpf, dem Messias begründet ist, und deren Zukunft das Gan Eden ist, so hat man mit Recht diese in der Idee für älter als die Erschaffung der Welt gehalten. Zu solchen widersinnig scheinenden gehört auch folgender Ausspruch: Zehn Dinge sind im Zwielficht erschaffen worden: Der Mund der Erde, der Mund des Brunnens, der Eselin u. s. w.¹; ein Versuch zur Ausöhnung der Tora mit der Natur. Die Natur kennt nur regelmäßigen Gang, die Tora ändert diesen; die Ausgleichung beider Ansichten besteht darin, daß die Aenderungen in dem Gange auch naturgemäß sind, weil sie in dem Urwillen schon als vorher bedingt und bestimmt von den sechs Schöpfungstagen her lagen. — Uebrigens gestehe ich Dir, König von Rufar, daß im Talmud Dinge vorkommen, über die ich Dir keine genügende Erklärung geben, noch sie in gehörigen Zusammenhang bringen kann. Diese nahmen die Schüler aus großer Gewissenhaftigkeit auf, weil sie den Grundsatz hatten, jede Rede der Weisen müsse studirt werden; daher ihre Sorgfalt, das, was sie von ihren Lehrern gehört, zusammenzustellen. Sie gingen in ihrer Gewissenhaftigkeit so weit, daß sie dieselben Worte beibehielten, ohne sie immer zu verstehen, und sagten: So und so haben wir gehört und überkommen. Die Lehrer hatten vielleicht eine Bedeutung hineingelegt, die den Schülern unbekannt blieb, und so kam die Sache auf uns, und wir schätzen sie gering, weil wir sie nicht verstehen. Undeß betrifft dies Alles nicht Geseze über das Erlaubte und Unerlaubte; darum achtet man nicht sehr darauf. Das ganze Werk verliert durch die angegebenen Dinge nichts.

ירושלם ולא יחברם כי אם החשוב שבברואים והוא משיח בן דוד ואחריתם אל גן עדן היה בדין שיושמו אלה ברואים בכח קודם העולם ומהנראים עוד שקר מה שאמרו עשרה דברים נבראו בין השמשות פי הארץ ופי הבאר ופי האתון¹ וכו' להפיק בין התורה והטבע כי הטבע אומר במנהגו והתורה אומרת בשנוי המנהג וההפכה ביניהם כי המנהגים שנשחטו הם בטבע מפני שהיה בחפץ הקדמון מוחנה בהם ומוסכם עליהם מששת ימי בראשית ואני מודה לך מלך כוזר שבתלמוד דברים שאיני יכול להטעמך בהם טעמים מספיקים ולא להביא בקשר ענין והם שהכניסו אותם התלמידים בתלמוד מהשתדלם מפני שהיה אצלם ששיחת החכמים צריכה תלמוד² ומה שהיו נוהרין במה ששמעו מרבותיהם עם השתדלותם שיחברו כל מה ששמעו מהם והיו נוהרים שיאמרו אותם במלותם בעצמם³ ואפשר שלא היו מכינים ענינו ויאמרו כך וכך שמענו וקבלנו ואפשר שהיה לרבותיהם במאמר ההוא ענינים נעלמו מהתלמידים והגיע הדבר אלינו והקלנו בו מפני שלא ידענו ענינו אך כל זה במה שאינו בטוהר ובאסור על כן לא נרגיש אליו ולא יפחות החבור עם הפנים אשר וכרתים⁴

1) Abot 5, 6. Ähnliches wird von den Lichot Abot d. R. Natan Cap. 2 gesagt; von den שייחן Succa 49 a; gleichermäße sind die תנאים, die Gott mit der Welt oder mit einzelnen Theilen derselben geschlossen, zu verstehen. Weitläufig spricht sich hierüber Maim. More II, 29 aus, vergl. dens. zu Abot 5, 6.

2) Vergl. Aboda fara 19 b.

3) Vergl. Ebuj. 1, 3.

4) Mit dieser Auffassung der Hagada stimmen die geachtetsten rabbinischen Autoritäten überein: הני מלי דנפיקי מפרוקי מקרא מדרש ואגדה אומדנא ניהו (bei Menorat ha-Maor Einl.): ואמרו עליו כי דבר זה על קצת מהמדרשות שאמרו האחרונים כגון רבי תנחומא ורבי אושעיא ועל דברים מעטים מדברי אגדה שבתלמוד שכתובים באומדן כגון מה שאמרו בר"פ הוורק ת"ד מקושש זה צלפתר והדומים לזה אבל רובם

74. Rufari. Du hast mir wahrhaft wohlgethan und mein Herz im Glauben an die Uebersetzung befestigt. Nun wünsche ich, daß Du mir etwas von ihren wissenschaftlichen Leistungen mittheilest, nachdem Du mir zuvor eine ausführliche Erklärung über die Namen Gottes gegeben, und Dich etwas über diesen Gegenstand verbreitet haben wirst mit Gottes Hülfe.

ע"ד אמר הכורי כבר הטיבות לבי
והוקח אמונתי בקבלה ורצוני עתה
שחראה לי טעם מהכמותם⁴ אחר
שתוסף לי באור בשמות האלהים
יח' ² וחריב לי בענין מעט בעזרה
אלהים:

הם סודות וחכמות עליונות ומסרים ומדות טובות והנהגות בני אדם ותיקון הגוף והנפש ואין ראוי להניח הרוב בשביל המיעוט. Bekannt ist, wie sehr Maimonides an vielen Stellen seiner Werke gegen die wörtliche Auffassung von Hagaba's eifert, obgleich er unserem Autor an Unbefangenheit nicht gleichzustellen ist. Vergl. die lichtvolle Abhandlung des Asarja de Rosfi im Meor Enajim Cap. 15, wo auch unsere Stelle angeführt wird, und über die hierher gehörende Literatur Junz Gott. Vertr. S. 296 ff.

1) Von IV, 24 an. Vergl. oben II, 81.

2) IV, 1—23.

מאמר רביעי

Vierter Abschnitt.

מאמר רביעי.

א. אמר החבר¹ אלהים תואר
den Herrscher über irgend etwas und für einen
למושל בדבר מן הרברים ולדיין ויש

1) Die Untersuchungen über die Namen Gottes, mit denen derselbe nämlich in der heil. Schrift bezeichnet wird, nehmen in der Ausführlichkeit, mit welcher der Autor der Bitte des Rufari gemäß (III, 74) sich darauf einläßt, fast die Hälfte dieses vierten Abschnittes ein, ohne, wie der Autor selbst fast geföhlt zu haben scheint (IV, 4), ein diesem Umfange entsprechendes Moment in seinem Systeme zu bilden. Zum großen Theile werden wir nur einer weitem Ausführung schon früher angeedeuteter Ideen begegnen und in Rücksicht darauf die Erklärung sich auf das Nothwendigste beschränken können. — Der wechselnde Gebrauch der göttlichen Namen, besonders im Pentateuch; der Nachdruck, der an einzelnen Stellen (besonders Exod. 6, 3 oben S. 90) auf den Gebrauch der verschiedenen Namen gelegt wird; die scheinbare Identität des „Namens“ mit „Gott“ (Lev. 19, 12 u. dergl.), die Strafe, die auf das (lästernde) Aussprechen des „Namens“ gesetzt ist (Lev. 24, 11. 16), alles dieses mußte dem Namen Gottes eine höhere Bedeutung beilegen lassen, als man sonst einem menschlichen Worte wohl überhaupt vindiciren konnte. In Propheten und Psalmen (z. B. Jes. 30, 27, 57, 6. 59, 19. Mich. 5, 3. Ps. 7, 18. 20, 2. 44, 21. 72, 19 u. ff.) wird „Gottes Name“ und „Gott“ in der That als synonym gebraucht; vergl. 1 Sam. 6, 2 mit 1 Chron. 13, 6. Hierzu kam nun noch die religiöse Scheu, den Namen יהוה mit dem im heiligen Text enthaltenen Lautzeichen auszusprechen, und endlich die Uebertragung der Verehrung, die man für den Inhalt der heiligen Schrift hatte, auf die Sprache, in der dieselbe geschrieben ist, die zur „heiligen“ Sprache wurde und deren jeder Buchstabe, ganz besonders aber die den „unaussprechlichen Namen“ (s. oben II, 2 S. 85) bildenden, ihre Bedeutsamkeit haben. Bei dem peinlichen Verhör in Betreff dessen, der den „Namen“ Gottes gelästert, gebrauchten die Richter als Surrogat für den göttlichen Namen das Wort ירי (Sanh. 56 a), das an Zahlenwerth dem von אלהים gleichkommt, während in der gewöhnlichen Schrift der Name יהוה durch die bekannten Abkürzungen „ה“ u. s. w., in der Aussprache meist durch יהוה ersetzt wurde; eine Pietät, die sich auch wohl auf den Namen אלהים (אלים, אליקים) ausdehnt. Targum, Masora und die bezüglichen halachischen Schriften (Schebuot 35 a ff., Mass. Soferim Cap. 4, Maim. S. Jesode ha-Tora 6, 9) unterscheiden genau, ארי ואלהים und dergl. von Gott oder von andern Wesen gebraucht werden, sowie Grammatiker und Exegeten Etymologie und Gebrauch der verschiedenen Namen zu erforschen sich bestreben. Für die mystische Betrachtung der heil. Schrift gaben natürlich die Namen Gottes die erste und vorzüglichste Handhabe (vergl. unten § 25), und bekanntlich ist von Ibn-Efra in dieser Beziehung ein besonderes Werkchen Sefer ha-Schem (herausgegeben von Lippmann. Fürth 1834)

Richter; es sei über Alles, in welchem Falle man darunter den Herrscher über die ganze Welt meint; es sei über einen Theil, wenn man irgend eine Kraft der Sphäre oder eine Naturkraft oder einen menschlichen Richter bezeichnen will. Daß dies Wort eine Pluralbildung ist, erklärt sich aus dem Gebrauche der Völker, Bilder zu machen und zu glauben, daß auf einem jeden derselben Sphärenkräfte ruhten u. dgl. Jeder einzelne war bei ihnen ein Gott (Eloah), und so nannten sie die Gesamtheit derselben Elohim; bei diesen Göttern schworen sie und erkannten sie als ihre Herrscher an. Sie waren so mannigfach, wie die Kräfte, welche den Körper und welche die Welt leiten; denn Kräfte ist nur eine Bezeichnung für Ursachen der Bewegung, indem jede Bewegung aus einer Kraft entspringt, die sie mit keiner andern Kraft theilt. Die Sonnen- und die Mondosphäre bewegen sich nicht vermöge einer und derselben, sondern vermöge verschiedener Kräfte. Aber an die erste Kraft, aus der alle diese Kräfte hervorgehen, wendeten sie sich nicht; entweder weil sie überhaupt nicht an dieselbe glaubten, sondern behaupteten, die Gesamtheit dieser Kräfte sei das, was man Gott nenne, und auch die Seele sei nur die Gesamtheit der den Körper leitenden Kräfte, oder weil sie zwar an Gott glaubten, es aber unwahrscheinlich fanden, daß die Anbetung desselben etwas nützen könne; sie nahmen vielmehr an, daß er zu hoch und erhaben sei, um von uns zu wissen, geschweige denn für uns zu sorgen (Fern von Gott ihre Worte!). Daher beteten sie nicht ein Ding, sondern mehrere

שיהיה בכל כשהוא רוצה בו מושל בעולם כלו ויש שיהיה בחלק כשהוא רוצה בו כח מכחות הגלגל או טבע מן הטבעים או דיון מבני אדם¹ ונכנה השם הזה בלשון קבין בעבור מה שהיה נוהג בין האומות שהיו עושים צלמים והיו מאמינים שכל אחד מהם יחולו בו כחות הגלגלים ומה שדומה לזה וכל אחד מהם אצלם אלה ויהיו קוראים כללם אלהים² נשבעים בהם וכאלו הם מושלים בהם והם מתרבים ברבוי הכחות המנהיגים את הגוף והכחות המנהיגים את העולם כי הכחות כנוי לסבות התנועות כי כל תנועה היא באה מכח זולתי כח התנועה האחרת כי גלגל השמש וגלגל הירח אינם רצים בכח אחד אבל בכחות מתחלפין ולא פנו אל הכח הראשון אשר סמנו באו כל הכחות האלה אם בעבור שלא הודו בו וטענו כי קבין הכחות האלה הוא המכונה אלוה ושהנפש גם כן אינה כי אם קבין הכחות המנהיגים את הגוף או שהודו באלהים אך היה רחוק בעיניהם שתועיל עבודתו וחשבו כי דא נעלה ומרום שירענו כל שכן שישגיח בנו³ חלילה לאל מדבריהם על כן לא היו עובדים דבר

erhalten. Ohne auf die Zahlenspielereien einzugehen, die bei Zbn = Esra u. A. eine so wichtige Rolle spielen, ist es unserem Autor hauptsächlich um die Unterscheidung von אלהים und ירה (אדני) als der beiden am meisten gebrauchten Namen zu thun; gelegentlich werden dann auch noch andere Bezeichnungen Gottes, die nicht geradezu Präbilitate desselben sind (über die II, 2 gehandelt wird), erlebtigt.

1) Die hier angegebene Erklärung des Namens Elohim stimmt im Wesentlichen mit der älteren und neuerer Sprachforscher überein. Vergl. Zbn = Esra Gen. 1, 1. Exod. 22, 27. More I, 2. 61. II, 6. Nachmanides Gen. 1, 1. — Ahron b. Elia Keter Tora zu Gen. 1, 1. Simon Duran Magen Abot 3a, Abendana Sefet Schitsha Gen. 1, 1 haben offenbar diese Stelle unseres Autors benutzt, die auch von Abravanel (Gen. 1, 1. 5d ed. Bask.) und von Nord. Venet (Eise Dibre ha = Verit p. 14) angeführt wird.

2) Var. setzt מן zu.

3) Vergl. I, 1 (S. 99) und die Widerlegung III, 11.

an, die sie Elohim nannten, ein Collectivbegriff, der die Ursachen ohne Unterschied begreift. Genauere Bezeichnung und höhere Würde liegt blos in dem erhabenen mit Jod, He, Waw, He bezeichneten Namen; das ist ein Eigennamen, auf den durch Eigenschaften hingewiesen wird, nachdem er nur ein Gattungsname gewesen; denn als Collectivbegriff wird er Elohim, als Einzelbegriff ה' genannt, so daß, wenn Jemand fragte: Welchen Gott soll man anbeten, Sonne oder Mond oder Himmel oder Sternbilder oder einzelne Sterne oder Feuer oder Luft oder geistige Engel oder sonst wen? weil alle diese eine Thätigkeit und Einfluß äußern, und jedes von ihnen Ursachen zum Werden und Vergehen ist, die Antwort wäre: ה', so wie du Jemand mit dem Eigennamen Ruben und Simon bezeichnest, vorausgesetzt, daß durch das Wort Ruben, Simon die wahre Wesenheit derselben bezeichnet wird.

אחד אך רבים שקוראין אותם. אלהים כלל שכולל הסיבות מאין חלוק והדיקות והמעלה היחיד אינה כי אם בשם הנכבד יוד הא וו הא ית' הוא שם נודע¹ רמז² אליו במדות לא במקום אחר³ אשר לא היה נודע כי היה נקרא אלהים בכלל ונקרא ה' בהתייחד⁴ כי אליו⁵ שאל השואל אי זה אלוה ראוי לעבוד השמש או הירח או השמים או המולות או אחד הכוכבים או האש או הרוח או המלאכים הרוחניים או וולתם כי לכל אחד מהם מעשה וממשלה וכל אחד מהם סבה בהויה ובהפסד ותהיה החשובה יי' כמו שאחרי אומר פלוני בשם נודע כראובן ושמעון אחרי אשר יוכן ממלת ראובן ושמעון אמתח עצמיהם:⁶

1) שם נודע ist so viel wie bei den späteren פריט nomen proprium, dem arabischen Sprachgebrauch علم nachgebildet (wie man הייך bei Familiennamen zu sagen pflegt).

2) רמז ist seiner gewöhnlichen Bedeutung nach, oben II, 72 S. 172 Anm. 1 erklärt. Eine genauere Betrachtung unsrer und der zahlreichen Stellen in den folgenden Paragr., wo רמז (אشار) mit אל oder auch mit לו (רמז לו ברבור) vorkommt, lehrt, daß die vulgäre Bedeutung hier nicht ausreicht (obgleich wir sie bei dem Mangel eines erschöpfenden deutschen Synonyms beibehalten haben), sondern daß רמז hier die prägnantere Bedeutung: specialisiren, speciell bezeichnen, haben müsse. Vergl. auch V, 12 gegen Ende אליו הרמז אליו הנשוא אליו רמז וסו, parallel mit נשא, כי כל מה שרומזין אליו: 2, 7: עמנוט וסאב. Demnach würde במדות רמז אליו heißen: Der Eigennamen יה wird definiert, specialisirt, durch specielle Angaben zu einem individuellen Wesen gemacht und zwar durch die מידות, die Eigenschaften d. h. durch Alles, was wir von der göttlichen Thätigkeit sehen und wissen.

3) Die sämmtlichen Editionen haben hier אחר; aber schon Mendelssohn (bei Brecher) vermuthete, daß אחר zu lesen sei, und diese Vermuthung wird durch den arabischen Text bestätigt.

4) Sinn: Elohim ist der generelle Name („Gotttheit“), ה' der specielle, individuelle. Bei R. Israel und Brecher fehlt das Wort בכלל, und בהתייחד ist in בהתייחס verwandelt.

5) Var. באלו.

6) Das angeführte zur Erläuterung des Ebengesagten dienende Beispiel wird natürlich nur verstanden, wenn das zu Erläuternde verstanden ist. Der Abgang des Autor's ist folgender: Ein Eigennamen bezeichnet ein Wesen, das eine ganz bestimmte Summe von Eigenschaften, wie sie eben keinem andern zukommt, in sich vereinigt; mit der Nennung dieses Eigennamens werden gleichsam alle diese Eigenschaften mitgenannt; so mit der Nennung des Namens ה' alle die Eigenschaften, die ihm beigelegt sind (אשר רמז אליו בהם), und so mit der Nennung des Namens Ruben, wenn vorher alle die Eigenschaften bekannt sind, die dem Ruben beigelegt werden; der Name Ruben allein kann natürlich nicht ein Individuum so bezeichnen, daß durch ihn der Inbegriff aller wesentlichen Merkmale ausgedrückt wird.

2. Rufari. Wie kann ich denn mit einem Eigennamen etwas belegen, auf das ich gar keine Hinweisung, sondern nur Argumente für es aus seinen Handlungen habe?

3. Meister. Solche Hinweisung findet sich auf prophetischem Wege und durch geistige Anschauung; denn Argumente führen irre und durch sie kommt der Mensch zur Gottesleugnung und zu falschen Ansichten. Wer als Argumente haben die Dualisten zum Glauben an zwei Urkräfte gebracht? wer als Argumente dazu veranlaßt, an die Nichterschaffenheit der Sphäre zu glauben, und sie für ihre und anderer Ursache zu halten? So sind auch die Sonnen- und die Feueranbeter durch Argumente dazu gebracht worden. Freilich unterscheiden sich die Argumentationen unter sich; die einen haben den Vorzug möglicher Schärfe, die bei andern fehlt. Nun die Scharfsinnigsten, die Philosophen, sind doch durch ihre Argumentationen dazu gebracht worden, von Gott auszusagen, daß er uns nicht nütze und nicht schade, daß er weder von unsern Gebeten und Opfern noch von unsrem Gehorsam oder Ungehorsam etwas wisse, und daß die Welt ohne Anfang sei. Keiner von ihnen hat für Gott einen Eigennamen, auf den er hindeuten könnte, weil sich ein solcher nur bei dem findet, der seine Worte, Befehle und Gebote gehört und daß er den Gehorsam belohnt und die Uebertretung bestraft. Ein solcher belegt seinen Gott mit einem Eigennamen als Bezeichnung dafür, daß er mit ihm gesprochen und ihm bewahrheitet hat, daß er die Welt, die früher nicht gewesen, geschaffen. Der erste der Art, Adam, hätte Gott nicht erkannt,

ב אמר הכוזרי ואיך אודיע בשם מה שאין עליו רמז אך הראייה עליו ממעשיו:¹

ג אמר החבר אבל רומזים אליו ברמזיה הנבואית ובראייה הרוחנית² כי הראייה מתעים ומן הראיות יבא האדם לאפיקורסות ולדעות המופסדות וכי מי הביא המשנים³ לאמר כשתי סבות קדמות אלא הראיות וכן אנשי הקדמות מי הביאם לאמר בקדמות הגלגל ושהוא סבת עצמו וסבת זולתו אלא הראיות וכן עובדי השמש ועובדי האש הראיות הביאו אותם אל זה אך דרכי הראיות נחלקו מהם מדוקדקות עד תכלית ומהם מקוצרות והמדוקדק שבהם הפילוסופים ודרכי הראיות הביאום לאמר באלהים שלא יועילנו ולא יזיקנו ולא ידע חפלתנו וסרכנותינו ולא עבודתנו ולא מרינו ושהעולם קדמון בקדמותו ואין אצל אחד מהם שם נודע שרומזין אליו אך אצל מי ששמע דבריו וציוויו והזהרתו וגמולו על העבודה וענישו על העבירה והוא קורא אותו בשם נודע כנוי לזה שדבר עמו ואמץ⁴ אצלו שהוא בורא את העולם אחר שלא היה ותחלתם אדם לא היה יודע יי' לולי

1) Statt אודיע liest Caspe dem arabischen Text entsprechender אמר; noch besser wäre אמר, welches Zeitwort gewöhnlich dem arabischen أمر entspricht. Der Sinn ist: Zu einer genauen

Specialisirung eines Wesens gehört mehr als ein Rückschluß aus dessen Thätigkeit; bei dem göttlichen Wesen fehlt es an einer auf directer Wahrnehmung beruhenden Kenntnisaufnahme. Diese directe Wahrnehmung, antwortet der Meister, wird durch die Rמיה נבואיה u. s. w. ersetzt. — Ueber ריחך vergl. V, 18, 3.

2) Arabischer Text: بل يشار اليه بالمشاهدة النبوية وبالاصيرة, was wörtlicher hieß: אבל רומזים אליו בהקדמה נבואית ובראות ריחך; jedenfalls muß הקדמה das Sehen und nicht ריחך (wie im § 2 und gleich darauf הראות) arabisch الاستدلال gelesen werden. Statt ריחך wird derselbe arabische Ausdruck im Folgenden durch ראיה נבואית wiedergegeben.

3) Vergl. oben I, 98 S. 70. — Der Zusatz הם עובדי כ"ם nach המשנים bei Roscato u. s. w. ist der Censur zu verdanken.

4) אמץ, אמץ gemacht, bewahrheitet, überzeugt.

wenn er nicht mit ihm gesprochen, ihn belohnt und bestraft, ihm die Eva aus seinen Rippen gebildet, und ihm die Ueberzeugung eingeflüßt, daß er der Schöpfer der Welt sei, worauf Adam auf ihn durch Rede und Prädikate hindeutete und ihn ה' nannte, während er sonst bloß bei dem Namen Elohim geblieben wäre, aus dem nicht hervorgeht, was er ist, ob einer oder mehr als einer, ob er von dem Einzelnen weiß oder nicht. Cain und Abel erkannten ihn, nachdem sie das Wissen vom Vater überkommen, durch prophetische Anschauung; nach ihm Noah, nach ihm Abraham, Isaak und Jacob bis auf Moses und die ihm folgenden Propheten herab. Sie vermöge ihrer Anschauung und das von ihnen belehrte Volk vermöge des Vertrauens zu ihnen gebrauchten den Namen ה', weil sein Wort und seine Leitung an ihnen und daher das Kleinod der Menschen an ihm haftete, so daß sie ihn mittelst eines Etwas schauten, das Herrlichkeit, Schöchina, Gottesreich, Feuer, Wolke, Bild, Gestalt, Regenbogen u. A. genannt wurde und ihnen als Beweis diente, daß das Wort von ihm an sie gegangen sei. So nannten sie ihn: Herrlichkeit des Ewigen, Andere: Ewiger, Andere: Lade des Ewigen, wie sie z. B. sagten, wenn diese aufbrach: „Auf, Ewiger“, und „Rehre zurück, Ewiger“ wenn sie sich zur Ruhe niederließ (Num. 10, 35. 36), oder: „Gott steigt auf mit Jubelschall, der Ewige mit Posaunenklang“ (Ps. 47, 6), worunter eben die Lade des Ewigen verstanden wird. Manche nannten auch die Beziehung zwischen Israel

דברו עמו וגמלו וענשו ושברו לו הוה מצלעותיו ונחברו לו שהוא כורא העולם ורמו לו בדבור ובמדות¹ וקרא אותו ה' ולולי זה היה נשאר על שם אלהים שאין מחברו מה הוא אם הוא אחד או יותר מאחד אם הוא יודע החלקים אם לא ואחר כן קין והבל ידעוהו אחר שקבלוהו מאביהם² בראיה הנבואית ואחר כן נח ואחר כן אברהם יצחק ויעקב עד משהומי שהיה אחריו³ מהנביאים וקראוהו הם ה' בראיתם וקראוהו העם המקבלים מהם בהאמנתם אותם ה' בעבור שהיה דברו והנהגתו דבק בבני אדם והיו רבקים הסגלה מבני אדם בו עד שהיו רואים אותו במצוה מה נקרא כבוד ושכינה ומלכות ואש וענן וצלם ותמונה⁴ ומראה הקשת וזולת זה ממה שהיה ראה להם שהדבור עמם מצלול וקוראים אותו⁵ כבוד ה' ויש שקראוהו יי' ויש שיקראו⁶ הארון ה' כמו שהיו אומרים בנסעו קומה ה' ושוכה ה' בנחה ועלה אלהים בתרועה ה' בקול שופר והם היו רוצים ארון ה'⁷ ויש שיקראו היחס שיש בין בני ישראל ובינו

1) Die Lesart בדבור ובמדות ist nicht bloß an sich die passendste, sondern auch durch den arab. Text **בדבורו** bestätigt. Die Lesart בדמות ist eine bloße Corruption. Caspe will lesen: **בדבורו** ר"ל שאדם רמו לו ית' בדבורו ר"ל כדברי אדם הראשון במדות ובתארים והוא שקרא אותו ית' ה' ברך und erklärt: במדות שמו או נאמר כי אדם הראשון רמו אליו ית' בדבורו ר"ל בעבור כי השם ית' דבר עמו לכן היה אצלו שם נודע שרומים אליו ית' ולולי זה שירע אדה"ר בדבריו ית' וגמלו וענשו הנה נשאר על שם אלהים.

2) Nachdem (außerdem, daß) Cain und Abel von ihrem Vater Belehrung über Gott erhalten, (vergl. I, 95), hatten sie auch unmittelbare Offenbarungen von Gott.

3) Var. אחריהם.

4: צלם und das im biblischen Hebräismus gar nicht vorkommende sind freilich nicht Ausdrücke, womit in der Schrift die Erscheinung Gottes bezeichnet wird. Eszech. 1, 28. — Dieser ganze Passus ist von Simon Duran Magen Abot 3 a. auszüglich wiedergegeben (ohne den Rusari zu nennen).

5) bezieht sich auf das במצוה מה אותו.

6) So Var. richtiger als die Editionen שיקראוהו.

7) Demnach bezieht der Autor dies Posaunenblasen auf den Aufbruch der Lade, wie auch neuere Commentatoren thun.

und ihm zusammenfassend „Ewiger“, so z. B. „Soll ich nicht Deine Hasser, Ewiger, hassen“ (Ps. 139, 21). So versteht man unter „Feinde des Ewigen“, Feinde des Namens oder des Bundes oder der Lehre des Ewigen, denn sonst steht er mit keinerlei Volk in Verbindung, da er sein Licht nur auf das Kleinod ausströmen läßt; sie sind von ihm angenommen, wie er von ihnen, daher er „Gott Israels“, sie „Volk des Ewigen“ und „Volk des Gottes Abrahams“ genannt werden. Gesezt auch, ein Theil der Völker sei ihm nachgewandelt und habe ihn nach Hörensagen und Ueberlieferungen angebetet, wo findet man denn, daß er sie angenommen, daß er an ihnen haßte, daß er ihren Gehorsam wohlgefällig aufnahm, über ihren Ungehorsam zürnte? Im Gegentheil! Wir sehen sie der Natur und dem Zufall überlassen; davon hängt ihr Glück und Unglück ab, nicht aber in einer Weise, daß es deutlich würde, daß es eine unmittelbare göttliche Einwirkung ist. So hat er uns ja als etwas Besonderes hingestellt, indem er sagte: „Der Ewige führt sie allein und kein fremder Gott mit ihm“ (Deut. 32, 12), und so ist auch dieser Name bei uns allein gerblieben, da ihn keiner außer uns seinem wahren Wesen nach kennt. Während 'ה' als Eigennamen keinen Artikel annehmen kann, ist dies mit Elohim sehr wohl möglich, z. B. ויאמר (Gott sprach: Gen. 20, 6); und so gehört jener Name mit zu den Wohlthaten, durch die uns Gott bevorzugt hat. Während seine Bedeutung eine tief verborgene ist, sprechen die Eigenschaften der für denselben verwendeten Buchstaben laut. Es sind dies die Buchstaben אה"י, die Mittel zur Lautbarwerdung aller Buchstaben, da man ja keinen Buchstaben spricht, ohne daß sich einer dieser Buchstaben dabei befände, nämlich Peticha bei Alef und He, Ribbuz bei Waw, Scheber bei Zod, die also

בהצטרף יי' וכוה נאמר הלא משנאיך ה' אשנא ואויבי ה' רוצים שם ה' או ברית ה' או תורת ה' כי אין צורך בינו ובין אומה מהאומות כי איננו אוצל אורו כי אם על הסגלה והם מקובלים ממנו והוא נקובל מהם וכן נקרא אלהי ישראל מקראים הם עם ה' ועם אלהי אברהם ואמור² שקצת האומות הלכו אחריו ועבדו אותו משמע וקבלה אנה קבלו³ אותם והדבקו בהם ורצוהו בעבודתם וקצפו בהמרותם אך אנהנו רואים אותם נעזבים אל הטבע והמקרה טובתם ורעתם כפיהם⁴ לא כענין מחברו שהוא בדבר אלהי לבדו וכן יחד אותנו באמרו ה' בדר ינחנו ואין עמן אל נכר והיה השם הוה מיוחד בנו שאין אחד יורע אותו אמחת ידיעתו וזולתנו והוא שם נודע לא יסבול ה"א הידיעה כאשר היא נוספת על אלהים ויאמר האלהים⁵ והשם הוה מכלל המעלות הטובות אשר יחדנו בהם וסודו נסתר⁶ אך מעלת האותיות המיוחדות לו היא המדברת מפני שהם אותיות אה"י אשר הם עלת הראות כל האותיות שאין מדברים באות מהאותיות בעור שלא חמצא אלה רוצה לומר הפתחא לאלף והה"א והקבוץ⁷ לו"א והשבר לו"ד⁸ והמה כרוחות ושאר האותיות

1) Statt בהצטרף (wie die Editionen) haben wir והצטרף nach dem arabischen Text **الاضافة**, undינוס משנאיך וכי יש שונאים לפני מי: — Sifri Num. 10, 35: (wofür gleich nachher צורף) emendirt. — שאמר והיה חקולם אלא מלמד הכתוב שכל מי ששונא את ישראל כמו ששונא את המקום.

2) Vergl. II, 32 S. 140.

3) קבלו oder wie Andere lesen קבולו, parallel mit den Infinitiven רצוהו und הדבקו.

4) כפי הטבע והמקרה, כפיהם.

5) Vergl. 3bn Ezra Sefer ha-Schem 3b (ed. Pippm.), zu Exod. 3, 15. — Var. lieft ויאמר.

6) Vergl. More I, 61. 62. Simon Duran a. a. D.

7) Var. והקבוץ vergl. oben II, 80 S. 182.

8) Dies auch bei arab. Grammatikern vorkommende Bild erscheint auch im Bahir (8b ed. Vemb.) und im Sohar I, 15b: אהנו נופא אהנו ורוחי נקורי: desgl. bei Bachji b. Ašher zu Gen. 18, 3.; vergl. Sam. Arševolli Arug. ha-Bosem Cap. 26 p. 83a ed. Amst.

die Geister der übrigen Buchstaben, welche gleichsam Körper vorstellen, bilden. — יה (Jah) ist gleich diesem Namen, aber אהיה (Ehje Ex. 3, 14) ist vielleicht von diesem Namen, vielleicht auch von היה abgeleitet; durch die Nennung dieses Namens wollte Gott von dem Grübeln über sein wahres Wesen, dessen Erkenntniß unmöglich ist, abhalten; und als Mose fragte und sprach: „Wenn sie nun zu mir sagen, wie ist sein Name?“ (Ex. 3, 13), antwortete ihm Gott: „Was haben sie etwas zu fragen was sie doch nicht erfassen können?“ (gleich wie jener Engel sagte: „Was fragst du nach meinem Namen, der ist wunderbar, Richt. 13, 18). Sage ihnen nur: „אֶהְיֶה“, „Ich bin“, erklärt durch אהיה, „der ich bin“, d. h. der Seiende, der für sie da sein wird, wenn sie mich suchen werden; sie mögen keinen größeren Beweis für mein Dasein bei ihnen suchen und mich so annehmen, und sage ihnen: „Gott schickt mich zu euch“ (Ex. 3, 14), nachdem es vorher geheißsen, daß er dem Moses das Wunder angegeben, indem er sagte: „Ehje ist mit dir und das soll für dich ein Zeichen sein, daß ich dich geschickt habe“ (Ex. 3, 12); (das Zeichen soll eben sein, daß ich dir überall zur Seite sein werde) und sich in ähnlicher Weise daran geschlossen: „Der Gott eurer Väter schickt mich zu euch; der Gott Abraham's, der Gott Isaac's und der Gott Jakob's“ (Ex. 3, 15), d. h. derer, die allbekannt

knüpfen und ihm als Ahnherren anerkennen. — שיהיה מן השם הזה ואפשר שיהיה נגזר מהיה ורצה בו למנוע מחשוב באמתות העצם אשר ידיעתו נמנעת¹ וכאשר שאלו ואמר ואמר לי מה שמו ענהו לאמר מה להם לזקש מה שלא יוכלו להשיגו דומה למה שאמר המלאך למה זה תשאל לשמי והוא פלאי אך אמור להם אהיה ופירושו אשר אהיה והטעם הנמצא אשר אמצא להם בעת שיבקשוני אל יבקשוני איני גדולה מהמצאי עמהם ויקבלוני כן ואמר אהיה שלחני אליכם וכבר קדם ושם מופתו למשה בזה² באמרו כי אהיה עמך וזה לך האות כי אנכי שלחתיך והאות הוא שאמצא לך בכל מקום וסמך לו מה שדומה לזה באמרו אלהי אבותיכם שלחני אליכם אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב המפורסמים בהמצא הענין האלהי עמם תמיד³

1) יה ist jedenfalls eben so Eigenname wie יהוה, und ein Derivat desselben: אהיה vielleicht auch ein solches, vielleicht ein Derivat des Zeitwortes היה. Im ersteren Falle wäre über אהיה nichts weiter zu bemerken; für letzteren Fall dient die Erklärung des Autors, daß אהיה eben nur da gebraucht werde, wo es darauf ankommt, das Dasein Gottes (und dessen Thätigkeit in der Menschenvelt) mit Abschneidung aller andern Raisonnements über sein Wesen zu bezeichnen.

2) Var. steht zu הענין.

3) Zu der Stelle Berach. 9b: „אהיה אשר אהיה“, Gott sagte zu Mose: „Ich war mit euch in dieser Knechtschaft und werde mit euch sein in der von andern Königen euch einst aufzuerlegenden Knechtschaft, da sagte Moses: „Genug der Noth zu ihrer Zeit“; worauf Gott: „Geh, sage ihnen, der Seiende schickt mich zu euch“, bemerkt Nachmanides (zu Exod. 3, 14) in Anknüpfung an die Ansicht unseres Autors: „der Sinn der Frage des Moses: „Wenn sie nun sagen, wie ist sein Name?“ war, daß ihm Gott den Namen nennen solle, der vollständig die Beziehung auf das Dasein und die Fürsorge Gottes enthalte; darauf habe ihm Gott erwidert: Wozu fragen sie nach meinem Namen? Sie brauchen keinen andern Beweis, als den, daß ich in jeder ihrer Nöthen mit ihnen sein und ihren Hilferuf erhören werde; das allein ist der größte Beweis dafür, daß es einen Gott giebt, der uns nahe ist, wenn wir ihn rufen, daß es einen höchsten Richter auf Erden giebt u. s. w. (Moses sträubt sich nur dagegen, den jetzt in der Noth befindlichen Israeliten schon etwas von einer künftigen Noth zu sagen, und daher begnügt sich Gott mit der allgemeinen Andeutung: „der Seiende u. s. w.“). — Moscato macht auf die abweichende Auffassung aufmerksam, die unsere Stelle bei Salomo Almoli (im שער ה' ההרש) gefunden; derselbe, der in der Aufzählung

waren als solche, bei denen die göttliche Thätigkeit stets sichtbar war. — „Gott der Götter“ ist Bezeichnung, daß alle wirkenden Kräfte Gottes be- dürfen, der sie ordnet und lenkt. — „Herr der Herren“ ist diesem gleich. — אל (El) aber ist ab- geleitet von אילוח (Stärke); während von Gott alle Kräfte ausgegangen, ist er doch zu erhaben, um ihnen zu gleichen; es ist daher wohl erlaubt zu sagen: „Wer ist dir gleich unter den Starken“ (Ex. 15, 11), also den Plural von אל zu ge- brauchen. — „Heilig“ ist Bezeichnung dafür, daß er zu heilig und zu erhaben ist, als daß ihm irgend eine Eigenschaft der Erschaffenen beigelegt werden könnte, und wenn das geschähe, so sei es eben nur bildlich. Daher hörte Jesaja ein unendliches: „Heilig, heilig, heilig!“ (Jes. 6, 3), wovon eben die Bedeutung war, daß Gott zu erhaben und zu heilig sei, als daß ihn irgend eine der Unreinheiten des Volks, in dessen Mitte seine Herrlichkeit thront, treffen könnte. So sah er ihn auf einem hohen erhabenen Thron, womit das geistige Heiligtum gemeint ist, das nicht zu verkörpern ist, und dem nichts anhaftet, was Körpern anhaftet. — „Heiliger Israel's“ heißt Gott in Beziehung auf die göttliche Thätigkeit, die an Israel und nach ihm an der Gesamtheit seiner Nachkommen fund ward; ein Zu- sammenhang durch Gedanke und Führung, nicht durch körperliche Berührung; es ist daher auch nicht jedem, der da will, erlaubt, zu sagen: „Mein Gott“, „mein Heiliger“, höchstens in bildlicher, überkommener Rede,

ואלהי האלהים כנוי בעבור שכל הכוחות הפועלים צריכים אליו יתברך¹ יסדרם וינהיגם ואדני האדנים כמוהו אבל אל נגזר מאילות ממנו יצאוכל הכחות והוא מרומם להדרמות להם וכשר לומר מי כמותו באלים קבוצ אל וקדוש כנוי שהוא נקדש ומרומם מהשתוות לו מדה ממדות הברואים ואם יקרא בהם הוא² דרך העברה ועל כן שמע ישעיהו קדוש קדוש נקדש עד אין תכלית והטעם שהוא נקדש ומרומם משחשיגהו מאומה מטומאות העם אשר ישכון³ כבודו ביניהם וכן ראה אותו על כסא רם ונשא ומכוין⁴ בקדש הרוחני אשר לא יתגשם ולא יחלה בו דבר ממה שיתלה בגשמים⁵ ויאמר קדוש ישראל כנוי לענין האלהי הרבך בו⁶ ואחריו בהמון זרעו דבקה המחשבה והנהגה לא דבקה נגיעה ואין מותר לכל מי שירצה שיאמר אלהי וקדושי אלא דרך העבר' בדרך הקבלה⁷ אך על דרך האמת לא יאמר

der Worte des Rufari das Wort ויירשו ausläßt, erklärt: Moses Frage sei dahin gegangen, was er den Israeliten sagen solle, wenn sie ihn nach dem Namen Gottes, d. h. nach seiner Wesenheit und Beschaffenheit fragten, worauf ihm Gott antwortete: „Ich bin, der ich bin“, d. h. seine Beschaffenheit sei der Art, daß er sie ihnen nicht auseinanderlegen könne, weil das etwas Verborgenes sei; sie sollten aber nicht glauben, daß, so wie seine Wesenheit etwas Verborgenes, auch sein Dasein verborgen sei, und daher habe Gott hinzugefügt: „der Seiende“ u. s. w.“ Ähnlich wie Almosi hat auch Chisdai (Dr Abonai I, 3 Cap. 5) diese Stelle der Schrift aufgefaßt, die bekanntlich in allen exegetischen und philosophischen Schriften mit besonderer Aufmerksamkeit be- handelt worden. Vgl. Maim. More I, 63. Elobi Maase Elob p. 23.

1) Var. setzt zu והוא.

2) Var. steht in Var.

3) Var. ישכון.

4) Var. ויכנה.

5) Vergl. III, 17 S. 222. Die besondere Bezugnahme auf Jes. 6, 5 ist nicht zu verkennen.

6) בו bezieht sich auf ישראל, worunter hier nicht das Volk Israel, sondern der Stammvater Jakob zu verstehen ist.

7) Moscati versteht קבלה im Sinne des Aufnehmens der göttlichen Gebote; viel unge- zungener (und überdies durch den arab. Text طریق المتقليد bestätigt) die Auffassung:

aber im wahren Sinne sagt das nur ein Prophet oder Frommer, an dem der Gottesgeist haftet. So sagten sie zum Propheten: „Bete doch zu dem Ewigen, deinem Gotte“ (1. Kön. 13, 6). Es sollte überhaupt der göttlichen Ansicht zufolge, das Verhältniß dieses Volkes zu andern Völkern sein, wie eines Königs zum Volke: „Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich euer Gott“ (Lev. 19, 2). — אדני (Adonai), das mit Alef, Dalet, Nun, Jod geschriebene, ist gleichsam eine Hindeutung auf ein Gegenständliches — obgleich Er in Wahrheit über solchen Hindeutungen steht — und zwar findet eine solche Hindeutung immer nur nach einer individuellen Seite statt; man deutet auf von Gott erschaffene Dinge hin, die ihm als unmittelbare Werkzeuge dienen, so wie man auf den Verstand deutet und sagt, er sei im „Herzen oder Gehirn“, oder „dieser Verstand“, „jener Verstand“. Zwar ist eine (solche) Hindeutung bei etwas Unräumlichen eigentlich nicht statthaft; während aber alle Glieder dem Verstande dienen, so geht doch dieser Dienst durch das Herz und das

אוחו כי אם נביא או חסיד שידבק בו ענין האלהי ועל כן אמרו לנביא חל נא את פני ה' אלהיך¹ והכונה היחה באומה הזאת שיהיה ערכה מן האומות ערך המלך מן העם כמו שאמר קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם אבל אד"ני הנכתב באלף דלת נון יוד הוא כרמו [אל דבר ואם באמת הוא נעלה מן הרמו]² כי הרמו הוא לצד מבילתי צד³ כי יש שרמזו אל הדברים הנפעלים מאתו המשמשים לו שמוש ראשון⁴ כאשר ירמזו אל השכל ויאמרו שהוא בלב או במוח ויאמרו השכל הזה או השכל הלוה ואין רמו באמת אל מה שאיננו נגבל במקום ואף על פי שכל האיברים משמשים לשכל השמוש ההוא הוא במצו

Ueberlieferung, wonach der Sinn ist: Ein gewöhnlicher Mensch kann Gott „mein Heiliger“ nur in uneigentlicher Weise und insofern nennen, als er das, was ein Prophet selbst erfahren, überliefert bekommen hat; gerade, wie auch diejenigen, an die keine unmittelbare Offenbarung von Gott ergangen, doch durch die erhaltene Ueberlieferung befähigt wären, ihn ה' zu nennen. Es ist auch nicht nöthig, diese Ueberlieferung bloß auf die überlieferten Gebote zu beschränken, wie Brecher thut.

1) Und wenn dies auch, bemerkt R. Israel, im Munde des Jerobeam als eines Götzendieners nichts Auffallendes ist, also auch keinen Beweis abgiebt, so ist dies doch mit Hiskias Bitte an Jesaja (2 Könige 26, 4): „Vielleicht hört der Ewige dein Gott“ der Fall, da Hiskia, der gottesfürchtige Mann, es nicht wagt von „seinem“ Gotte zu sprechen. Ähnlich 1 Sam. 15, 15. 21 u. f. w.

2) Die in [] stehenden Worte, die in allen Editionen fehlen, haben wir (mit Auslassung des in den Editionen befindlichen אלי) nach dem arabischen Text **كالإشارة إلى شيء وإن كان** eingeschaltet, da sie dem Verständniß des Ganzen durchaus zuträglich sind.

3) So wie man (bei אדני) eine besondere göttliche Thätigkeit als רמו für Gott nimmt, so kann man dasselbe auch mit solchen Dingen thun, deren er sich als erste, unmittelbare Werkzeuge seiner Thätigkeit bedient, wie Himmel, Wolkensäule u. f. w., s. unten S. 307 Anm. 6 ff.

4) Als erläuterndes Beispiel für den eben (s. vor. Anm.) angegebenen רמו wird der Verstand angeführt. Man pflegt von ihm zu sagen, er habe seinen Sitz im Kopfe oder im Herzen, oder auch „dieser oder jener Verstand“: alles nur bildliche Bezeichnungen, weil Kopf und Herz als die körperlichen Organe betrachtet werden, der sich der Verstand bedient, um seine Thätigkeit in die Erscheinung zu bringen. Vergl. Ibn Esra Gen. 1, 1: „die Sprache wird „Lippe“ genannt, weil man sieht, daß sie aus dieser herauskommt; so wird die höhere Seele des Menschen Herz genannt, was doch etwas Körperliches ist, während sie unkörperlich ist, weil das Herz die erste Stätte für sie bildet“ und oben II, 26 S. 133 Anm. 2.

Gehirn, und da diese seine ersten Werkzeuge sind, so sagt man er sei da. Ähnlich deutet man auf den Himmel, als auf ein Geräth, das unmittelbar seinem Willen mit Ausschluß aller Mittelglieder dient. Dagegen deutet man auf nichts Zusammengefügtes, weil diese erst mittelst anderer Ursachen dienen und sich so auf Gott, als die oberste Ursache, zurückleiten. So sagt man: „der im Himmel thront“ (Ps. 123, 1), „denn Gott ist im Himmel“ (Koh. 5, 1), ja man sagt sogar in bildlicher Rede: „Himmelsfurcht“, „himmelsfürchtig“; „beim Himmel werden sie Erbarmen finden.“ So deuteten sie auf die Feuer- und Wolfensäule, warfen sich vor ihr nieder, und sagten: Gott sei da, weil diese Säule bloß seinem Willen diene, nicht wie die andern Wolken und Feuer, die sich aus andern Ursachen in der Luft erzeugen. So auch mit dem verzehrenden Feuer auf der Spitze des Berges, welches das ganze Volk sah, und die geistige Gestalt, welche die Vornehmen sahen „und unter seinen Füßen, wie Saphir getäfelt“ (Ex. 24, 10), was sie „Gott Israel's“ nannten. Mit ähnlicher Hindeutung nannten sie die Bundeslade den Herrn der ganzen Erde, weil sich, so lange sie da war, Wunder zeigten, die mit ihr verschwanden, gerade wie man von den Augen sagt, daß sie sehen, während das, wodurch gesehen wird, etwas Anderes ist, nämlich die Seele. —

הלב או המוח וכליו הראשונים רומזים אליהם שהשכל שמה כן רומזים אל השמים מפני שהוא כלי משמש בחפצו גרידא מכלתי סבות אחרות אמצעיות ביניהם ואין רומזין אל דבר מהמורכבות מפני שהם כלים משמשים במצוה סבות אחרות משתלשלים אליו ית' שהוא סיבת הסבות ואמר¹ היושבי בשמים כי האלהים בשמים ויש שאמר² דרך העברה יראה שמים ירא שמים [בסתר]³ ומן שמים ירחמו⁴ וכן רומזים אל עמוד האש ועמוד הענן ומשתחווים נכחו ואומרים כי האלהים שמה כי העמוד ההוא משמש בחפצו לבד ואיננו כשאר העננים והאשם הנקרים באויר מסבות אחרות וכן אל אש אוכלת בראש ההר אשר ראוה המון העם ואל הצורה הרוחנית אשר ראוה האצילים ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וקראו אותה אלהי ישראל⁵ וכן רומזים אל ארון הברית ואומרים עליו ארון כל הארץ⁶ בעבור הראות הפלאות בהמצאו והעדרם בלעדיו⁷ כאשר קראו העינים ראות והדבר שהראות בו וולתם והיא הנפש⁸ ויש שרומזים אל

1) Var. וימר.

2) Var. שימר לו.

3) Dies setzt der Originaltext zu mit Bezug auf den bekannten Gebetspruch.

4) Ausdrücke wie ירא שמים, ירא שמים ירחמו (מורא שמים) sind bekanntlich im mischnisch-talmudischen Sprachgebrauch sehr häufig. מן שמים ירחמו s. Sebamot 12 b.

5) Vgl. oben I, 97. II, 4. und Abrah. Ateret Selimine Cap. 8.

6) Der Autor erklärt in der Stelle Josua 3, 11 die Worte ארון כל הארץ nicht als Genitiv zu dem vorher zu supplirenden ארון, wie meist geschieht, sondern als Apposition zu הברית. Kimchi und Michal Josef s. d. St.: Einige sagen, daß er mit den Worten „Herr der ganzen Erde“ die Lade meine, weil da die Herrlichkeit Gottes ruhte und weil durch sie der Naturlauf verändert wurde u. s. w. Vergl. Anm. 8.

7) Vergl. oben III, 63 und Mazarim 3, 11: „Durch die Bundeslade und die Tafeln, auf denen die Schechina ruhte, wurde der göttliche Geist zurückgestrahlt, wie der Sonnenstrahl zurückgeworfen wird, und der prophetische Geist ruhte auf dem Manne, der eine Vorbildung, entsprechend dem, was in der Bundeslade war, hatte.“

8) Mazarim II, 28: „So wird auch die Lade, weil sie auf den Herrn, der das in ihr befind-

Manche deuteten auch auf Propheten, Weise, Fromme hin, als welche die ersten Werkzeuge des göttlichen Willens sind, den sie ausführen, ohne ihm mit einem Worte zu widerstreben, und durch die Wunder geschehen; in einer solchen Hindeutung sagten unsere Weisen (g. A.): In „den Ewigen, deinen Gott sollst du fürchten“ (Deut. 6, 13) sind die Schriftgelehrten eingeschlossen. Mit Recht nennt man ja auch einen Mann, der auf dieser Höhe steht, einen „Mann Gottes“, ein Prädikat, zusammengesetzt aus Menschlichem und Göttlichem und so viel bedeutend wie ein göttlicher Mensch. Wenn nun die Rede ist von dem göttlichen Wort, auf das man hindeutet, so sagt man „Adonai“ mit Alef, Dalet, Nun, Zed, gleichsam: „Adonai, du bist mein Herrscher“. Mit Hindeutung auf einen räumlichen Begriff sagt man in bildlicher Weise: „der im Himmel thront“ (Ps. 123, 1), „der in Zion thront“ (Ps. 9, 12), „der über den Cherubim thront“ (I. Sam. 4, 4), „der in Jerusalem wohnt“ (Ps. 135, 21). So bleibt bei der Mannigfaltigkeit der Attribute das Wesen dasselbe, je nach der Verschiedenartigkeit des afficirten Dinges, wie die Sonnenstrahlen verschieden sich äußern, während die Sonne dieselbe bleibt; ein Gleichniß, das erst dann ganz passend wäre, wenn die Sonne sinnlich nicht wahrnehmbar, aber ihre Strahlen da wären, und ihre Ursache erst

הנביאים והחכמים החסידים כי הם ככלים¹ הראשונים לחפץ האלהים משתמשים בחפצו ולא ימרו סדכרו מאופה ויראו המופתים על ידיהם ובכסו הרצו. הוה אסרו רבותינו וזכרונם לברכה: את יי' אלהיך תירא לרבות תלמידיו החכמים² והדין למי שהוא במעלה חזאת שיקראוהו איש האלהים תואר מורכב מן האנושות והאלהות כאלו אמר האנוש האלהי וכאשר יהיה הדבור עם דבר אלהי שרומזים אליו יאמר אדני באלף דלת נון יוד כאלו הוא אומר אדני אחי מושלי ורומז אל מה שיוגבל במקום דרך העברה כמו שאמר היושבי בשמים יושב ציון יושב הכרובים שוכן ירושלים ורבו המדות והעצם אחד בעבור התחלפות הדבר המקבל כהתחלפות הניצוצות והשמש אחד³ וזה הרמזין איננו נאות בכל אלא אם היתה השמש כלתי מושגת וימצאו הניצוצות ולא חושג סתם

liche Gesetz gegeben, hindeutet mit dem Namen Gottes bezeichnet: „Und es geschah, wenn die Lade ausbrach u. s. w.“ (vergl. oben S. 302); auch Josua spricht von der Lade: „Siehe die Bundeslade, der Herr der ganzen Erde“ denn der Sprachgebrauch bringt es mit sich eine Sache nach ihrem Eigener, oder nach dem, von welchem sie herkommt, zu benennen, oder auch Handlungen einer Person oder Sache zuzuschreiben, durch deren Vermittelung die Handlung vollführt worden; so sagen wir z. B. das Auge sieht, das Ohr hört, während Sehen und Hören von der Seele ausgehen und Auge und Ohr blos Werkzeuge dazu sind.“ Daß Also hierbei unser Autor vor Augen gehabt, ist unzweifelhaft, obgleich von den neuesten Uebersetzern des Iffarim (W. Schlessinger und F. Schlesinger) S. 653 übersehen.

1) Var. הכלים.

2) Pesachim 22b (Salut zu Deut. 6, 18): Simon aus Emaus — nach Anbern Nehemia aus Emaus — deutete jedes אָמא in der Schrift (sand aus dem scheinbar pleonastischen אָמא der Accusativbezeichnung noch etwas dem Objecte Gleichartiges, zu Ergänzendes); als er bei der Stelle וְהָיָה לְךָ חֵן בְּעֵינֵי ה' אליהו אמר anlangte, hielt er inne . . . bis dann R. Abba kam und erklärte, in אָמא seien die Schriftgelehrten eingeschlossen. Dagegen j. Ber. 9, 4 (f. 37a ed. Amst.): Nehemia aus Emaus war 22 Jahre Schüler des R. Abba, der ihn die Deutung der פקודות, אות, רבוי, הם, אמר lehrte; auf die Frage nach der Deutung von Deut. 6, 18 antwortete Abba: אותו תורה. — Dem. Rabba Cap. 15 f. 218b (ed. Amst.): את ה' אליהו תמיד תניא את לרבוב בעלי תורה.

3) Vergl. oben II, 7 S. 95. II, 53 S. 155. — Moscato erinnert an das Gleichniß von der Sonne in der sinnigen Antwort Josua b. Chananja's an den Kaiser, der Gott zu sehen verlangte und nicht einmal den Anblick der von Gott geschaffenen Sonne ertragen konnte. Hofin 59 b.

durch Deuktion erfasst werden könnte. Es scheint überhaupt nützlich, hier etwas ausführlich zu werden, weil man doch dem Einwurf begegnet, wie kann man mit etwas Räumlichen auf etwas Unräumliches hinweisen und glauben, daß das, worauf hingedeutet wird, die erste Ursache sei? Der Widerlegung dieses Einwandes legen wir als Voraussetzung Folgendes zu Grunde: Die Sinne erfassen von dem Wahrnehmbaren nur die Zufälligkeiten, nicht aber Wesenheiten; so erfassen sie vom König z. B. nur das äußerlich Sichtbare, die Gestalt und das Maß: das ist aber nicht in Wahrheit der König, zu dessen Verehrung man sich verpflichtet hat; denn du siehst ihn im Kriege in anderer Ausstattung als im Lande, in anderer in seinem Hause, und sagst doch — auf Grund eines sinnlichen, nicht eines Verstandesurtheils — es sei derselbe König. Du siehst ihn vielleicht als Knaben, dann als Jüngling, dann als bejahrten Mann, dann als Greis, du siehst ihn gesund und dann krank, und obgleich sich sein Äußeres, seine Bewegungen, seine Säfte, seine Eigenschaften verändert haben, sagst du doch, er sei derselbe, und sprichst aus, daß er der König sei, weil er es ist, der mit dir gesprochen, dir Befehle und Verbote erteilt hat; was so von ihm ausgeht, ist doch nur der Verstand, die vernünftige Seele, also ein Theil von ihm, der — wie doch feststeht — ein räumlich nicht begrenztes Wesen, auf das doch keine Hindeutung statthaft ist, und trotzdem hast du darauf hindeutend es ausgesprochen, daß es der König sei. Wenn er aber gestorben ist und du von ihm gesehen, was zu sehen war, so sprichst du es aus, daß es nicht der König sei, sondern ein Körper, der von jedem beliebig bewegt werden und der von Zufälligkeiten aus sehr verschiedene Einflüsse erleiden kann, (wie Wolken, die sich zufällig in der Luft bilden, die ein Wind fortträgt, ein anderer bringt, die ein Wind sammelt und ein anderer

אלא בדרך הראיה והצורך מביא להרחיב מעט בדברים ככאן בעבור שהוא מקום טענה איך רומזים אל מקום מי שאין לו מקום ונאמין כי הנרמז אליו הוא הסכה הראשונה ואנחנו מציעים בחשובה זה הצעה ונאמר כי החושים אינם משיגים מן המוחשים כי אם מקריהם לא עצמיהם ואינם משיגים מן המלך על הדמיון זולתי המראים והתבניות והשעורים ואיננו זה אמתת המלך שהם מקבלים עליהם לרוממו אבל אתה רואהו במלחמה בתכשיט אחר ותראהו במדינה בתכשיט אחר ובכיתו בתכשיט אחר ותאמר כי הוא ¹ המלך בגיורת השכל לא בגיורת החוש ² ואפשר שתראה אותו נער ואחר כן בחור ואחר כן זקן ואחר כן ישיש ותראה אותו בריא ואחר כן חולה וכבר נחלפו מראיו ומשוייו ³ ולחותיו ומדותיו ואתה אומר שהוא הוא וגורת שהוא המלך בעבור שהוא אשר דבר עמך וצוץ והוהירך וזה ממנו איננו כי אם השכל או הנפש המדברת וכבר התקיים כי החלק ההוא ממנו עצם בלתי נגדר ואין רמזיה אליו ואתה כבר רמזת אליו וגורת שהוא המלך וכאשר מת וראה ממנו מה שהיית רואה גורת כי הוא איננו המלך אך גוף יגיעהו מי שירצה ויפעל על כמה פנים מאופני ההפעליות מהמקרה ⁴ כעננים הנקרי' באויר ישאם רוח ותביאם אחרת ותקבצם ⁵ ותפורם אחרת והיה קודם

1) Var. הוא הוא.

2) Alle Editionen haben hier: בגיורת החוש, was falsch ist; wir haben (auf Grund des Originaltextes) die richtige Lesart hergestellt.

3) מושוי, wofür auch die Varianten ממשוי und ממשוי vorkommen, ist das Verbale von משי, tasten, fühlen, überhaupt handhieren, sich bewegen.

4) Var. setzt zu: והחמץ.

5) Var. setzt zu: רוח.

zerstreut) und der also nur thätig war durch den Willen der Seele des Königs (gleichwie die göttliche Wolkensäule nicht von Winden zerstreut werden konnte). Ein anderes Gleichniß: Wir erblicken die Sonne als einen runden, flachen, einem Schilde an Größe und Gestalt gleichen, leuchtenden, heißen, ruhenden Körper. Nach dem Urtheil des Verstandes ist sie eine Kugel, ungefähr 166mal größer als die Erdfugel, nicht heiß, nicht ruhend, sondern sich in zwei entgegengesetzten Bewegungen, deren Beschreibung hier zu weit führen würde, östlich und westlich bewegend. Die Sinne haben nun einmal nicht die Fähigkeit bekommen, das Wesen der Dinge aufzufassen; ihre Fähigkeit beschränkt sich darauf, die daran haftenden Zufälligkeiten zu erfassen, aus denen der Verstand dann auf Wesen und Entstehungsgrund schließt. Die Substanz und den Grund erfasset freilich nur der vollkommene Verstand, der Thätige Verstand, gleich den Engeln; der erfasset die Gründe und Substanzen an sich ohne der Zufälligkeiten als Mittel zu bedürfen; aber unser Verstand, der auf materiellem Boden ruht, kann die Wahrheit der Dinge nur mittelst der besondern Fähigkeiten erfassen, die Gott in die Sinne gelegt hat, die den Zufälligkeiten der sinnlich wahrnehmbaren Dinge entsprechen, und die dem ganzen Menschengeschlecht gemein sind. Es ist z. B. zwischen meinem und deinem Sehvermögen keine Differenz darüber, daß diese runde, leuchtende und wärmende Fläche die Sonne ist; und wenn der Verstand auch diese Eigenschaften nicht als solche darstellt, so schadet das der Forschung nicht, weil wir davon einen Schluß auf das, was wir suchen, ziehen können.

לכן לא יפעל בי אם בחפץ נפש המלך ההוא והיה כעמוד הענן האלהי אשר לא יפורוהו הרוחות דמיון אחר השמש נראה אותו עוגל פשוט כשעור הצנה ובחירה מהירה חמה נחה והשכל גור כי הוא כדור גדול מכדור הארץ כמאה וששים ושש פעמים¹ ושאינה חמה² ולא נחה אך היא מתנועת שתי הנועות מתהפכות מורחית ומערכית בתנאים יאריך פירושם³ ולא הושם לחושים כח להשיג עצם הדברים אך כח מיוחד להשיג מקרים חלויים בהם יקח השכל מהם ראייה על עצמם וסבבם ולא יעמוד על המהות ועל הענין אלא השכל השלם אשר הוא שכל בפועל כמלאכים ישיג העניינים והמהויות בעצמם מאין צורך אל המקרים שהיו באמצע אבל שכלנו אשר הוא תחלה בכח בהול⁴ לא יוכל לעמוד על אמתח הדברים אלא במה שחננו הבורא מכוח מיוחדים שם בחושים ראויים למקרי המוחשים דבקים תמיד בכל המין כי אין מחלוקת בין ראות עיני וראות עיניך שהשטח ההוא והעוגל המאיר⁵ המחמם הוא השמש ואף על פי שהמהות האלה מרוחקות אצל השכל לא הויק זה בעיניו⁶ מחמם שלקחנו מהם ראייה על

1) Vergl. oben III, 49. S. 269 Anm. 2.

2) Die Sonne selbst ist nicht warm, sondern entwickelt nur mittelst ihrer Strahlen die in den Körpern latente Wärme.

3) Die beiden Bewegungen, die hier der Sonne zugeschrieben werden, sind natürlich die der Erde eigenthümlichen und nach dem früheren Weltssystem auf die Sonne übertragenen, die östliche: die vierundzwanzigstündige; die westliche: die jährliche Bewegung um die Erde. Vergl. auch noch IV, 29.

4) Var. כהלי.

5) Var. המאיר.

6) Nach בייק haben die Ausgaben von Moscato ab den Zusatz: אבל הויק. Das Doppelte הויק in Ven. I ist Druckfehler; sonst müßte das zweite הויק als Verbale (der Schaden) und das erste als Präteritum gefaßt werden.

So ein kluger Scharfsichtiger, der sein Kameel sucht mit einem Blödsichtigen, der statt eines Dinges zwei sieht und sagt: „Ich sehe an dem und dem Ort zwei Kraniche.“ Der Scharfsichtige weiß, daß es das Kameel ist, was er aus einem doppelt sieht, und daß es ihm nur vermöge seiner schwachen Augen als ein Kranich und wegen seines schlechten Sehvermögens als zwei erscheint. Der Scharfsichtige benutzt seine Aussage, und verzeiht ihm seines schlechten Sehvermögens wegen die falsche Bezeichnung. Gerade so stehen die Sinne und die Ein-

פצענו כאשר יקבל חועלת הפקח
המשכיל אשר יבקש גמלו במאמר¹
אלע"משאל"אחול² שענינו טרוטות³
שרואה מאחד שנים אני רואה במקום
פלוגי שני כורכיה⁴ גרא"ניק⁵ והפקח
ידע כי הגמל הוא שראה שרואה
מאחד שנים ובחלישות ראותו נדמה
לו כי הוא כורכיה גר"ניק ובעבור
עוות ראותו נדמה לו שהם שנים
והועיל הפקח בעדותו ודן אותו לכה
וכוח ברוע מליצתו מפני רוע ראותו
וכן החושים והכח הדמיוני אצל

1) כמאר is hier völlig als nomen actionis zu nehmen = כמאר, wenn da sagt.

2) עש und אחול bezeichnen beide gewisse Fehler an den Augen, unter denen die Scharfsichtige-leit leidet. „*gravis et obscuris fuit dies*“ (Frept. lex. III, 222 a); „*אָחֻלִּי אֲחֻלִּי* obliquis, distortis oculis praeditus, strabus vir.“ Also wohl der Blö- und Doppelsichtige.

3) טרוטות (Var. hat בניי statt שעניי), meist תרומות geschrieben, in der mischnisch-talmudischen Sprache öfter als ein Fehler an den Augen gebraucht, von den Commentatoren verschiedenes ausgelegt. Raschi Sabb. 31 a: „= רכות, und nach einer andern Erklärung = עגולות“; (derselbe) Nedar. 66 b = רכות, so Rissim und Ascher die Erklärung עגולות vorziehen. Raschi Sota 47 a (Sanh. 107 b, in der bekannten, in den censirten Ausgaben gestrichenen, oben S. 281 Anm. 4 angeführten Erzählung) = עגולות. In der Stelle Bechorot 44 a, wo תרומות als Erklärung des mischnischen צירן auftritt, und obgleich es noch weiter durch תרומות תרומות erklärt wird, doch bei Raschi noch für gleichbedeutend mit עגולות gehalten wird, hat Aruch die Lesart: תרומות דרמאן, was dann durch שעמעי סגורות ואינן פתוחות אלא מעט עיניה, erklärt wird, so daß man fast glauben möchte, Aruch habe in der Mischna vor וצירן gelesen: עיני תרומות; eine ähnliche Lesart scheint Raim. gehabt zu haben, wie Josef Karo im Kesef Mischna zu S. Biat ha-Misbasch 8, 6 bemerkt (und doch bald darauf auch wieder תרומות durch עגולות erklärt). Uebrigens wird die Identität mit עגולות durch die von Aruch angeführte Stelle aus Mechilta Ex. 14, 2, und 2, 6 (wo der Commentator auffallender Weise sagt: בערך פ' כעץ חצי גורן עגולה כן פ' בערך) bestätigt wird (wo der Commentator aufgewendet werden könnte. — Ob das arabische طرط, „paucis levibusque oculi pilis in ciliis superciliisque praeditus fuit“ (Frept. III, 490) hier zu vergleichen sei, wollen wir nicht entscheiden. Die Worte טרוטות שרואה מאחד שנים gehören nur dem Uebersetzer an und sollen eben die Uebersetzung von אלעש אלאחול sein.

4) כורכיה oder כורכיה, Targum für עגור (Jer. 8, 7) ist im Chaldäischen, wie im Syrischen und Arabischen כركي die gewöhnliche Bezeichnung für Kranich. Der arab. Text hat nur גראניק.

5) *Avis aquaticae nomen longo collo praeditae. Nonnullis est Grus.* Freytag III, 242 b. Bei R. Israel heißt es (wahrscheinlich durch Druckfehler) גראניק, wie auch Breshet hat und es durch „Greif“ erklärt.

bildungskraft zum Verstand. Eben eine solche Beziehung, wie sie zwischen den Sinnen und den sinnlich wahrnehmbaren Dingen besteht, hat Gott auch zwischen dem inneren Sinn und dem nicht sinnlich Wahrnehmbaren geschaffen, und einzelne Menschen auswählt, denen er ein inneres Auge gegeben, womit sie die Dinge ohne Irrthum sehen, auf daß der Verstand dann davon Schlüsse mache auf das Wesen und die innere Beschaffenheit der Dinge. Wem dieses Auge verliehen worden, der ist in Wahrheit der Sehende und mag alle Menschen als blind betrachten, sie leiten und auf den rechten Weg bringen. Möglich auch, daß diese Augen die Einbildungskraft sind, insofern sie nämlich der Verstandeskraft dient, und dann große und furchtbare Gestaltungen sehen, die eine unzweifelhafte Gewißheit an sich tragen. Der größte Beweis für ihre Wahrheit ist die Uebereinstimmung dieser ganzen Gattung in Betreff dieser Gestaltungen, d. h. daß von allen Propheten, die derartige Dinge gesehen, einer für den andern Zeugniß ablegt. So machen wir es ja auch mit unsern sinnlichen Wahrnehmungen; wir bezeugen uns gegenseitig, daß der Honig süß, der Wermuth bitter sei, und wenn wir jemand hierin differiren sehen, so erklären wir das für eine Abnormität. Jene Propheten also sahen ohne Zweifel die göttliche Welt mit ihrem inneren Auge, sahen die Gestaltungen in einer ihrer eigenen Natur angemessenen Weise und was sie zu sehen pflegten, beschreiben sie so, wie sie dieselben wahrgenommen, in körperlicher Weise. Es sind diese Bildungen

השכל וכאשר שם הכורא בחכמתו הערך הזה בין החוש הנראה והמוחש הגשמי כן שם בחכמה ערך בין החוש הנסתר והענין שאינו גשמי ושם למי שבחר מבראויו עין נסחרת רואה דברים בעיניהם לא יתחלפו ויקח מהם השכל ראייה על ענין הדברים ההם ולבוחם ומי שנבראה לו העין ההוא הוא הפקח באמת¹ ויראה כל בני אדם כעורים ויורם ויישירם ואפשר שיהיו העינים ההם הם הכח המדמה בעוד שישמש הכח השכלי ותראינה צורות גדולות נוראות מורות על אמתות שאין בהם ספק והראיה הגדולה על אמתתם הסכמת כל המין ההוא על הצורות ההם רוצה לומר כל הנביאים שרואים דברים יעיד בהם קצתם לקצתם כאשר אנחנו עושים במוחשנו כי אנחנו מעידים במתיקות הרבש ומרירות הלענה ואם נראה מי שיחלוק עלינו נאמר שהוא יוצא מענין הטבעי ואלה מאין ספק רואים העולם² ההוא האלהי בעין הנסחרת ורואים צורות ראיות לטבעיהם ומה שהרגילו מספרים אותם בחבניהם³ אשר ראו מוגשמות והתבניות ההם

1) Ibn-Esra Num. 7, 89: „Moses allein hörte die Stimme, Andere aber, die im Zelte außerhalb des Vorhanges waren, hörten sie nicht; es ist bedeutsam, daß Gott seine Hörfkraft vergrößerte, wie er dies mit dem Auge des Knaben bei Elischa (2 Kön. 6, 17) und des Bileam (Num. 22, 21) that. — Maim. More I, 21 (gegen Ende): Du wirst es nicht auffallend finden, daß ein so tiefes und schwer begreifliches Thema verschiedene Auslegungen möglich macht (es ist die Rede von Erscheinungen wie Mose Ex. 34 hatte). Du kannst dir nun wählen, welcher Ansicht du dich zuneigen willst: Entweder war diese ganze Erscheinung überhaupt eine prophetische Vision, so daß es Moses hier nur um geistige Wahrnehmungen zu thun war, und was er verlangte, was ihm versagt ward und was er wahrnahm in gleicher Weise ohne Mitwirkung eines äußeren Sinnes geistiger Natur war. Oder es fand auch eine Wahrnehmung mittelst des Gesichtsinnes statt, die zum Gegenstande eine erschaffene Sache hatte, durch deren Anblick man zur höchsten Vollenbung geistiger Wahrnehmung gelangt, wie es Ontelos aufsaßt. . . . Oder endlich es fand eine Wahrnehmung mittelst des Gehörsinnes statt, und das was an ihm vorüber ging, war eine Stimme, also gewiß auch etwas Erschaffenes.

2) Var. הענין.

3) Var. תכניותם.

das herrlichste und feinste alles sinnlich Wahrnehmbaren ist, das alle Theile der Welt mehr als Alles umgiebt und umfaßt; wenn wir aber an die Eigenschaften denken, die man unmöglich abweisen kann, es sei in bildlicher oder wahrhaftiger Bezeichnung, als: lebend, mächtig, wissend, wollend, ordnend, Jedem das Angemessene gebend, gerecht richtend, so finden wir unter dem, was wir sehen, keine näher kommende Vergleichung, als die mit der vernünftigen Seele, d. h. mit dem vollkommenen Menschen, nämlich in sofern er Mensch ist, nicht in sofern er ein Körper ist, denn das hat er mit der Pflanze gemein, nicht in sofern er lebt, denn das hat er mit dem Thiere gemein. So haben ja auch die Philosophen die Welt den großen Menschen und den Menschen die kleine Welt genannt. Ist nun Gott der Geist, die Seele, der Verstand, das Leben der Welt (man nennt ihn ja auch: „Leben der Welt“), so ist das Gleichniß vor dem Verstande gerechtfertigt, nicht zu gedenken, daß die Prophetie sich eines offeneren Schauens erfreut, als die Speculation, und durch dieses Schauen die Bewohner der höhern Welt Auge in Auge gesehen, das Heer des Himmels, die geistigen Wesen, die Gott nahe Stehenden u. A. unter menschlicher Gestalt gesehen, mit Beziehung worauf gesagt ist: „Wir wollen einen Menschen machen in unserm

הוא החשוב שבמוחשים והדק שבהם והסובב והכולל חלקי העולם יותר מכלם וכאשר נחשוב במדות שאי אפשר לדחותם בין על דרך ההעברה בין על דרך האמת כמו הי ויכול וידע וחפץ ומסדר ונותן לכל דבר מה שראוי לו ושופט צדק לא נמצא במה שאנו רואים דמיון קרוב מהנפש המדברת והוא האדם השלם וזה מצד שהוא אדם לא מצד שהוא גוף כי הוא משתתף בזה עם הצמח ולא מצד שהוא חי כי הוא משתתף בזה עם הבהמות וכבר דמו הפילוסופים¹ העולם באדם גדול והאדם בעולם קטן ואם הדבר כן והאלהים הוא רוח העולם ונפשו ושכלו וחיותו כאשר נקרא הי העולם² כבר נחברר הרמיון על דרך השכל כל שכן שלנבואה ראות יותר גלוי מההקשה והראות ההיא השיג הרמון העליון עין בעין וראה צבא השמים מהרוחניים הקרובים וולתם בצורת אדם ולהם רמו באמרו נעשה אדם בצלמנו כדמותנו³ וחטעם כי כבר

1) Plato im Timäus und Aristoteles de coelo und de mundo. Vergl. Munt Le Guide I, p. 354 Anm.

2) הי העולם der „Ewiglebende“ (wie nach dem einfachen Wortsinne zu übersetzen ist) Dan. 12, 7 wird vom Autor als das „Leben der Welt“ aufgefaßt, was — abgesehen von der althebräischen Bedeutung von עולם — mindestens עולם חַיִּי heißen müßte. Vergl. unten IV, 25. Ebenso bringt Maim. More I, 72 (vergl. dazu Narboni p. 12) diese Deutung mit der Idee des Mikrokosmos in Verbindung. Vergl. Simon Duran: Magen Abot 7a und Arama: Mebat Zizchal Cap. 68 Th. III, p. 130 b ed. Pressb., wo aber die Stelle aus Daniel die העולמים הי העולם wird. — Aus dem Amron des Karaiten David b. Abi. führt Pinster (in hebr. Uebersetzung) folgende Parallele an: וכבר שואלים בני אדם באמרו וישבע בחי העולם אם נשבע בשם הבורא או נשבע בחי העולם וקצת אמרו נשבע: במי שלו חי נצח שהוא הבורא ית' זה לא יעבר מב' פנים האחד שלא יאמר בבורא שהוא חי בחיים והב' לא ישוב אליו חי עולם כי עולם זה הוא ולרוב אמרים הרבנים בתשבתתם חי העולמים חַיִּי ולא חַיִּי ואמרו עולמים ולא עולם וקצת אמרו שנשבע בחי העולם וקצתו ולא יתכן זה לאמרו וירם ימינו וכו' והקרב אצלי שנשבע בבורא ית' שבו חי העולם וקצתו ולא יתכן ולכן תתכן המסיכות לפי שהחיים והקים שבים אל העולם. (Vergl. Ibn-Esra 3. b. St.) Ueber die Vocalisation von העולמים הי f. Sal. Hanau: Korot Arafim p. 28. Jachschefsch Jakob 38a. — Uebbrigens wird der obige Text von Moscato Refuzot Jehuda 48a angeführt, woselbst auch eine Predigt über עולם קטן befindet.

3) Saabja Emunot 2, 8 (p. 56 ed. Leipz.): „Die Worte „Gott schuf den Menschen in seinem Ebenbilde“ versetze ich dahin, daß damit die hohe Würde des Geschaffenen bezeichnet werden

Bilde, nach unserer Aehnlichkeit“ (Gen. 1, 26). Der Grund ergibt sich aus der schon früher von mir ausgeführten Abstufung der Schöpfung, die sich in weiser Ordnung von den Elementen zu Erden-, Pflanzen-, Luft- und Wasserthierien, Landthieren mit ausgebildeten Sinnen und wunderbaren Kenntnissen erhebt; über dieser Stufe giebt es nur noch eine, die der göttlichen, engelhaften nahe kommt, das ist der Mensch nach der Gestalt der Engel und Diener Gottes, die ihm nahe stehen (freilich nicht in räumlichem Verstande, da „Raum“ auf Gott unanwendbar ist). Nach beiden Beispielen konnte bei einer Vergleichung keine andere Gestalt, als die des größten unter den Menschen gewählt werden, von dem die Leitung und Regierung der andern Menschen ebenso stufenweise ausgeht, wie von Gott die Leitung und Regierung der Welt. So sahen sie, wenn er Könige absetzt und einsetzt und richtet: „Daß man hinstellte Throne und der

הדרגתי היצירה ותבאחיה על סדר החכמה מן היסודות אל המצמצים אל הצמצים אל הרי אשר באור ובמים ואחר כן אל הרי אשר בארץ¹ בעלי החושים הונים והידענות הנפלאות ואין אחר המדרגה ההיא אלא מדרגה שהיא קרובה מן הסוג² האלהי המלאכי והוא³ האדם בצורת מלאכיו ומשרתיו הקרובים אליו במדרגה לא במקום כי התעלה מהמקום⁴ ועל שני הדמיונים⁵ לא יתכן שיהיה דמותו אצל הדמיון אלא צורה⁶ הגדול שבבני אדם שממנו יוצא התוכן והסדר לשאר בני אדם על מדרגות כאשר יוצא ממנו יחברך סדר העולם ומתכונתו ורואים אותו בעת שהוא מהעדה ומהקם ודן את המלכים עד די כרסון רמיו ועחיק

soff. Alle Länder sind Gottes, und doch nennt er dasjenige, das er besonders auszeichnen will: „mein Land“; alle Berge sind sein, und doch nennt er denjenigen, den er auszeichnen will „mein Berg“; und so nennt er, dem alle Formen sind, diejenige, die er auszeichnen will „meine Form“, also nur um den Vorzug derselben zu bezeichnen, keineswegs aber in anthropomorphistischer Weise“. Dieser Auffassung des Saadja, der נעשה auch als pl. majest. nimmt, tritt Ibn-Esra sehr heftig entgegen, und erklärt dann, Gott habe zu den Engeln gesagt „Laßt uns einen Menschen erschaffen“, die Schrift habe hier in menschlicher Redeweise gesprochen, „fern von Gott, daß er eine Gestalt habe; die menschliche Seele, die nicht stirbt, wird in ihrer Lebenskraft mit Gott verglichen, und sie ist ganz voll von ihm; der Körper des Menschen ist eine Welt im Kleinen, gelobt sei Gott, der mit dem Großen anfang und mit dem Kleinen endete (mit dem Makrokosmos anfang und mit dem Mikrokosmos endete). Auch sagt der Prophet, er habe Gottes Herrlichkeit wie eine Menschengestalt gesehen; Gott ist einer, Schöpfer des All und er ist Alles; erklären kann ich nicht“. Was Ibn-Esra in gewohnter Weise hier verhüllt, wird aus des Autors Worten zum größten Theil klar. — D. Kimchi (im Namen seines Vaters Josef), Nachmanides und Abravanel behandeln in einer der Ansicht des Autors im Allgemeinen sich anschließenden Weise die in Ber. R. 3. b. St. gegebenen Deutungen, wo auch die bekannten Dispute über die Mißdeutung des Plur. נעשה vorkommen. Vergl. S. Duran: Magen Abot 8b.

1) Die in der Schöpfungsgeschichte Gen. c. 1 leicht erkenntliche aufsteigende Stufenfolge der geschaffenen Dinge. Die Elemente gehören in den ersten Tag, die Metalle (Fossilien) in die erste Hälfte des dritten Tages; der zweite und vierte Schöpfungstag sind hier nicht berührt.

2) Var. המן.

3) Statt ורואם ist nach dem arab. Text יורא zu lesen.

4) Var. setzt zu: אחר שאין מקום יגיעהו.

5) Nach beiden Vorstellungsarten, d. h. nach der philosophischen und nach der prophetischen Anschauung, kann Gott, wenn einmal unter dem Bilde eines Menschen, nur unter dem eines herrschenden Menschen angeschaut werden.

6) Var. דמות.

Alte an Tagen sich setzte“ (Dan. 7, 9), und wenn er zürnt und aufbrechen will: „Sitzend auf hohem und erhabenem Throne, Serafim um ihn stehend“ (Jes. 6, 1. 2), und wenn er aufbricht: den Wagen, den Ezechiel sah und ganz in seinem Kopfe behielt, obgleich es außerhalb des Landes der Prophetie war. Für dieses ist nämlich die Grenze gesteckt vom Schilfmeer bis zum Meer der Philister, also die Wüste Sinai, Paran, Seir und auch wohl Aegypten mit eingeschlossen, denn auch dieses Land hat diesen Vorzug. Wenn sich nun die gesetzlich vorgeschriebenen Bedingungen zusammenfinden, so werden jene Gestaltungen Auge in Auge, „sichtbarlich und nicht in Räthseln“ gesehen, wie die Wohnung, der Opferdienst, das Land Kanaan mit seiner Einteilung, die Erscheinung, die Elia eben daselbst hatte u. s. w. Solche auf speculativem Wege nicht zu erfassende Dinge sind von den griechischen Philosophen verworfen worden, weil die Speculation Alles verwirft, dessen gleichen sie nicht gesehen; aber die Propheten hielten sie aufrecht, weil sie doch nicht leugnen konnten, was sie mit dem ihnen vorzugsweise verliehenen geistigen Auge gesehen hatten, und weil es vor Menschenmassen in verschiedenen Zeiten geschehen war, wo eine Verabredung undenkbar ist.

ימין יחייב ובעת הכעס והמחשבה לנסוע¹ יושב על כסא רם ונשא ושרפים עומדים ממעל לו ובעת הנסיעה המרכבה אשר ראה יחזקאל ושמרה כלה במחשבתו חוץ למקום הנבואה² והוא³ כאשר שח את גבולו מים סוף עד ים פלשתים ויכנס בו מדבר סיני ופארן ושעיר גם מצרים כי למקום ההוא מעלה כאשר הודמן בו שיפגע התנאים החוריים המצווה בהם תתראנה הצורות ההם עין בעין במראה ולא בחירות כאשר נראה [למשה] המשכן⁴ וסדר עבודה⁵ וארץ כנען וחלקיה⁶ ומעמד ויעבור ה' על פניו ויקרא ומעמד אליהו במקום ההוא בעצמו⁷ ואלה הענינים אשר לא יושנו מדרך ההקשה בטלום פילוסופי יון מפני שההקשה מרחקת מה שלא נראה כמוהו וקיימו אותם הנביאים מפני שלא יוכלו להכחיש מה שראוהו בעין⁸ הרוחנית אשר נתן להם יתרון בה והיו קהלות בדורות נחלקים לא

1) Der Autor faßt die Erscheinung Jes. c. 6 als ein Vorzeichen zur baldigen Entfernung der Schemina aus der Mitte Israels, wie dieselbe bei der Vision Ezechiels wirklich eintrat. Zu dem Abgang des Autors überhaupt vgl. Hag. 14 a.

2) Moscato versteht dies so, als wenn Ezechiel die Vision in Palästina gehabt und sie auch außerhalb Palästina's im Gedächtniß behalten, und dort erst niedergeschrieben hätte. Zu dieser gezwungenen Erklärung, die mannigfache von demselben Commentator erörterte Schwierigkeiten zur Folge hat, ist keine notwendige Veranlassung. Das Nähere hierüber s. oben II, 12. 14. und es ist gar nichts Ueberflüssiges, darauf aufmerksam zu machen, daß Ezechiel eine solche Vision mit allen ihren Einzelheiten im Gedächtniß behalten, um sie auch nur unmittelbar nachher aufzuschreiben.

3) Das Nähere hierüber s. oben II, 12. 14.

4) Bgl. oben I, 99. S. 72 Anm. 1. למשה haben wir nach dem Originaltext zugelegt.

5) Wahrscheinlich dehnt der Autor die hagadische Anschauung, daß Gott dem Mose alle Gerathschaften der Stiftshütte „in Feuer“ gezeigt, auch auf den Opferdienst aus. Moscato vergleicht auch אמי אעביר כל טובי על פניך שהראתו סדר עבודה וחסו

6) Was Moses kurz vor seinem Tode von dem Berge Abarim aus sah, war — nach des Autors Meinung — keine bloß sinnliche Wahrnehmung, sondern, da er das Land so sah wie es nach der Eroberung und Vertheilung aussehen würde, eine prophetische Vision. Ausführlich erörtert diesen Punkt Abrahanel Deut. c. 34.

7) Nämlich am Berge Choreb. 1 Kön. 19.

8) Ven. I falsch: נעץ.

Auch stimmten die Weisen, die sie noch erreicht und in ihrer prophetischen Thätigkeit gesehen, ihnen bei. Hätten die griechischen Philosophen ihre prophetische Thätigkeit und ihre Wunder gesehen, so hätten sie dieselben anerkannt, und auf speculativem Wege Erklärungen dafür gesucht, wie Menschen zu dieser Stufe gelangen können, wie das ja auch in der That von Philosophen der andern Religionen geschehen ist. In dieser Weise ist die Hindeutung des Alef = Dalet = Nun = Jod auf die göttliche Thätigkeit zu verstehen, als wenn man sagte: „Mein Herr“ u. s. w. — Ein Engel Gottes ist gleich einem Boten. Mancher Engel wird für eine bestimmte Zeit aus den feinen Elementarkörpern gebildet, manche sind für die Ewigkeit geschaffen; das sind vielleicht die geistigen Wesen, von denen die Philosophen sprechen; eine Ansicht, die wir weder widerlegen, noch bestätigen wollen. Zu zweifeln ist nur, ob die von Jesaja, Ezechiel und Daniel gesehenen Engel zu den für ein augenblickliches Bedürfnis geschaffenen oder zu den geistigen, dauernden Gestaltungen gehören. — „Herrlichkeit Gottes“ ist

חֶבְבוֹר עֲלֵיהֶם הַחֲסִמָּה וְהוֹדוֹ לָהֶם הַחֲסִמִּים אֲשֶׁר הִשְׁיִגוּם וְרָאוּ אוֹתָם בַּעֲתָ¹ נִבְּוָאָתָם וְאֵלּוּ הֵיוּ רוֹאִים פִּילֹסוֹפִי יוֹן הַנְּבִיאִים בַּעֲנֵן נִבְּוָאָתָם וּמוֹפְתֵיהֶם הֵיוּ מוֹדִים לָהֶם וְהָיוּ מִבְקָשִׁים פָּנִים מֵאוֹפְנֵי הַהִקְשָׁה אִיךָ יִגִּיעַ הָאָדָם לַמַּדְרָגָה הַזֹּאת² וְכִבֵּר עָשָׂה קֶצֶתָם וְהָ כָל שָׁכֵן הַמַּתְפַּלְסִים בְּאִנְשֵׁי הַחֲרוּת³ וְאֵל כֻּמוֹ וְהָיָה הָרָמֵז בְּאַלְפָּה דַּלֶּת נֹן יוֹד לַעֲנֵן אֱלֹהֵי נִמְצָא כְּאֵלֹהֵי הָאֵלֶּיךָ וְהָיָה אֲדֻמָּה⁴ וְהָיָה ה' כְּנוֹי לְשִׁלְיָחוֹת וְהַמֶּלֶךְ יֵשׁ שְׁהִיָּה נִבְרָא לַעֲתוֹ⁵ מִן הַגּוֹפִים הַיֹּסוּדִיִּים הַדָּקִים וְיֵשׁ שִׁיחִיָּה מִן הַמֶּלֶאכִים הַנִּצְחִיִּים וְשָׂמָּה הֵם הַרוּחָנִיִּים שְׁאוֹמְרֵי הַפִּילֹסוֹפִים וְאֵין עֲלֵינוּ לְדַחוֹת דְּבָרֵיהֶם וְלֹא לִקְבֹּל אוֹתָם וְהַסָּפֵק בְּמֵה שְׂרָאָה יִשְׁעִיָּה וְיִחְזָקֵאל וְדִנְיָאֵל אִם הֵם⁶ מֵהַנְּבִיאִים לַעֲת הַצּוֹרֵךְ אוֹ מִן הַצּוֹרֵת הַרוּחָנִיּוֹת הַקִּיּוּמוֹת⁷ וְכִבֹּד ה' הוּא הַגּוֹף הַדָּק

1) Var. נִעֲנִין.

2) Vgl. oben I, 65. S. 32.

3) Wohl zunächst mit Bezugnahme auf muhamedanische Philosophen; Bekenner geoffenbarter Religionen haben natürlich leichter Veranlassung, an die Prophetie u. s. w. zu glauben, als sie ja den Grund ihres eigenen Bekenntnisses in übernatürlicher Mitteilung, nicht in menschlicher Speculation finden. Die nach der Thora eingeschobenen Worte, die bei Moscato, Buxtorf, R. Israel und Brecher finden, sind eine vom Rand in den Text gerathene Glosse, die der arab. Text natürlich nicht hat. — Moscato nimmt hierbei Gelegenheit, die falsche Auffassung, die diese Stelle unseres Autors bei R. Baruch in dessen (nur handschriftlich vorhandenen) פרקים (vgl. Wolf B. H. I p. 272. III p. 165) gefunden, zu berichtigen. Dieser rabbinische Autor, dem wahrscheinlich der Rufari in einer andern Uebersetzung vorgelegen, schreibt Jehuda ha-Levi die Ansicht zu, daß auch die Propheten das Uebernatürliche an sich und ihren Erscheinungen auf speculativem, freilich von dem des Aristoteles abweichendem Wege erklärt hätten. Der obige Text lautet in dieser Anführung: והדברים אלה בטולם הפילוסופים כי בהיות שלא ראו אותם לא ידעו למצוא דרך ההקשה והדברים אלה קיימם הנביאים אשר ראו אותם וידעו ומצאו דרך ההקשה בהם . . . ואילו היו נמצאים הפילוסופים בימי הנביאים והיו מדברים עמהם כבר היו מאמינים לדברים היו מחלים פניהם ומבקשים מהם שילמדום אומן וצר לדרך ההקשה בהם וכבר עשה זה קצתם Moscato zeigt nach, wie sehr eine solche Ansicht der Grundanschauung unseres Autors widerspreche, wie sich dieselbe besonders V, 14. 16 äußere.

4) Hiermit ist die Abschweifung, zu der sich der Autor oben (S. 309) veranlaßt sah, zu Ende, und es wird in der Beschreibung der göttlichen „Namen“ fortgefahren.

5) לעתו = לעת הצורך; vgl. oben II, 20. S. 108, Anm. 2 Ende.

6) Var. הוא.

7) Die hier vom Autor angeregte Frage, ob die Engel, von denen in der Schrift die Rede

der zarte Körper, der dem Willen Gottes nachgeht und die Gestalt annimmt, die nach Gottes Bestimmung dem Propheten gezeigt werden soll; so nach der ersten Ansicht. Nach der zweiten ist „Herrlichkeit Gottes“ die Gesamtheit der Engel und der geistigen Werkzeuge, als Thron, Wagen, Ausdehnung, Ofannim und Galgillim u. dergl., was dauernd und bleibend ist, das werde Herrlichkeit Gottes genannt, wie das Gefolge des Königs sein Herrliches: „Und das Herrliche vor ihnen“ (Richter 18, 21). Das war auch vielleicht das Begehren des Moses, als er sagte: „Laß mich doch deine Herrlichkeit sehen“ (Ex. 33, 18); was ihm auch zugesagt wurde mit der Maßgabe, daß er sich in Acht nehme, das Gesicht zu sehen, weil dieser Anblick über das menschliche Vermögen gehe: „Du sollst meinen Rücken sehen“ u. s. w. (Ex. 33, 23). Die Herrlichkeit war der Anschauung der Propheten zu ertragen möglich wie in dem Gefolge der Herrlichkeit Manches ist, was wir zu sehen im Stande sind, als Wolke, verzehrendes Feuer, weil wir an derartiges gewöhnt sind. Ueber dieser Herrlichkeit giebt es aber etwas höchst Feines, das sich zu einer selbst dem Propheten unerreichbaren Stufe erhebt, so daß, wer sich dazu vordrängt seine Auflösung verschuldet. Etwas Ähnliches sehen wir an dem Gesichtsvermögen. Wer ein schwaches Gesicht hat, der sieht wenig, gleichsam Dämmerlicht, wie die Fledermäuse; wessen Augen blöde und schwach sind, der sieht nur im Schatten; wessen Augen kräftiger

ההולך אחרי הפע האלהים המצטייר כפי שירצה להראות על הנביא כפי הדעה הראשונה אך¹ על הדעה השנייה יהיה כבוד יי' כלל המלאכים והכלים הרוחניים כסא ומרכבה ורקיע ואופנים וגלגלים וזולת זה ממה שהוא קיים עומד והוא נקרא כבוד ה' כאשר נקראו² שמושי המלך כבודה ואת הכבודה לפניהם ושמה ואת היתה בקשת משה באמרו הראני נא את כבודך ואמר לו הן על מנת שיוהר מראות הפנים אשר אין יכולת לאדם³ לראותם וכמו שאמר וראית את אחורי והכבוד⁴ ההוא מה שיוכל לסבלו ראות הנביאים ויש בעקבותיו מה שראותנו סובלת אותו כמו הענן והאש אוכלת ממה שהוא רגיל אצלנו ויש אחוריו⁵ דק יותר מדק עד שיגיע למדרגה שלא ישיגנה הנביא ואם יהיו⁶ אליו⁷ חנתק הרכבתו⁷ כאשר אנחנו רואים בכחות הראות כי מי שראותו חלושה לא יראה אלא באורה מועטת שהוא נשארת בין הערכים כעטלף ומי שעניו חרוטות וחלושי הראות לא יראה כי אם צל⁸ ומי שראותו חזקה

ist, ewig lebende oder nur für eine bestimmte Zeit erschaffene Wesen seien, hat schon die talmudischen Lehrer beschäftigt. Vgl. Chag. 14a. Ber. R. Cap. 78 (f. 78a). Midrasch Schara 3, 23 (f. 57b ed. Amst.), wo man sich dahin entscheidet, daß die (in der Schrift genannten) Engel Gabriel und Michael ewig seien, die Anderen aber nach Vollbringung ihrer Sendung wieder vergehen; auf welche Disjunction nach Haaal Aboab (Menorat ha-Maor III, 3. Th. I Cap. 5 Ende) die Worte im Gebete: וְאֵשֶׁת מִשְׁרָתִי וְאֵשֶׁת מִשְׁרָתִי Beziehung haben sollen. Nicht minder weichen die Ansichten über den Stoff, aus dem die Engel geschaffen worden, aus einander. Von den nur für eine bestimmte Zeit Geschaffenen sagt der Autor ausdrücklich, daß sie aus feinen Elementarstoffen geschaffen seien, während er den Stoff der ewigen Engel unentschieden läßt. Vgl. Salomo ben Gebirol bei Abrahanel zu 2 Rbn. 3, Bachji Chobot ha-Lebabot 1, 6; Scheintob Sefer Emunot 4, 18, besonders Ibn-Geira Gen. 32, 25. Ex. 23, 21 und Maim. Hilchot Jesode ha-Tora 2, 7.

1) Var. וא.

2) Var. כלי zu.

3) Var. באדם.

4) Var. ובכבוד.

5) Var. אחרי.

6) Var. אליה.

7) Vgl. שם III, 65. S. 288, Anm. 1. More I, 21. 31. 59.

8) Var. בצל.

sind, kann den Sonnenschein sehen; aber in die Sonne selbst, wenn sie hell strahlt, kann kein Auge sehen, und wer darauf besteht, zieht sich Blindheit zu. Das ist Herrlichkeit des Ewigen, Reich des Ewigen, Schechina des Ewigen, mit Beziehung auf Gott; doch werden sie auch zuweilen auf Naturanschauungen angewendet, z. B. „Voll ist die Erde seiner Herrlichkeit“ (Jes. 6, 6); „sein Reich herrscht über Alles“ (Ps. 103, 19). In Wahrheit aber wird seine Herrlichkeit und sein Reich nur an seinen Auserwählten, seinem Kleinod, seinen Propheten sichtbar, durch die eben dem Gottesleugner die Ueberzeugung werden soll, daß Gott eine Herrschaft und ein dauerndes Reich und Kenntniß von den einzelnen Thaten der Geschöpfe habe; so heißt es in eigentlicher Bedeutung: „Der Ewige ist König“ (Ps. 97, 1), „die Herrlichkeit des Ewigen wird offenbar werden“ (Jes. 40, 4), „der Ewige wird König sein immer und ewig“ (Ex. 15, 18), „Zion zu sagen: dein Gott ist König“ (Jes. 52, 7), „die Herrlichkeit des Ewigen strahlt über dich“ (Jes. 60, 1). Auch ist nicht zu verwerfen, was über: „Die Gestalt schaut er“ (Num. 12, 8), über: „Sie sahen den Gott Israels“ (Ex. 24, 10), über: „das Werk des Wagens“, sogar was über „das Maß des Körpers“ gesagt wurde, weil dadurch die Ehrfurcht vor Gott in den Gemüthern befestigt wird, gemäß dem Worte: „Auf daß seine Furcht sei auf eurem Angesicht“ u. s. w. (Ex. 20, 17).

4. Rufari. Wird denn nicht auch, wenn der Glaube an seine Gottheit, Einheit, Allmacht, Weisheit, daran, daß Alles von ihm kommt, daß Alles seiner, er aber Reines bedarf, in die Gemüther gedrungen ist, die Ehrfurcht vor ihm und die Liebe zu ihm befestigt werden, ohne daß es solcher körperlicher Darstellungen bedürfte?

5. Meister: Solchen Einwand machen gewöhnlich die Philosophen. Wir sehen indessen, daß

יראה השמש אבל עצם השמש כעץ וכו' לא תוכל עין להביט אליו ואם ירחק¹ לזה יתעור² וזהו כבוד ה' ומלכות ה' ושכינת ה' בשמות החוריים אך פעמים הושאלו גם כן למשפטים הטבעיים ואמרו מלא כל הארץ כבודו ומלכותו בכל משלה אך באמת לא יראה הכבוד והמלכות אלא על בחיריו וסגולתו ונביאיו אשר בהם³ יתברר לאפיקורוס כי יש לאלהים ממשלה ומלכות קיימת וידיעה בחלקי מעשה היצורים ואמר באמת מלך ה'⁴ ונראה כבוד ה' וימלוך ה' לעולם אלהיך ציון לאמר לציון מלך אלהיך וכבוד ה' עליך ורח ואין להרחיק כל מה שנאמר בתמונת ה' יביט ויראו את אלהי ישראל⁵ ומעשה מרכבה⁶ אף לא שעור קומה⁷ בעבור מה שיש בו מהכנס מוראו בנפשות וכמו שאמר ובעבור תהיה יראתו על פניהם:

ד אמר הכוזרי והלא כשאלהותו נכנס' בדעות ואחרותיו ויכלתו והכמתו ושהכל מאתו וצורך הכל אליו ושאינו לו צורך אל הכל יכנס המורא ממנו והאהבה לו ולא נצטרך לגשמות הוה: ח אמר החבר זאת טענת הפילוסופים ואשר נראה מנפש

1) Var. setzt zu: צמו.

2) Vgl. Zfarrim II, 29. 30.

3) Var. setzt zu וכו'.

4) Var. מלך ואו יאמר באמתה'.

5) Beziehungen auf hagadische anthropomorphistische Deutungen der hier angeführten Schriftstellen; solche Deutungen verwirft der Autor nicht geradezu, wenn er sie gleichwohl auch nicht zu den Seinigen macht.

6) Oben III, 65. S. 286 und Ziuni zu בשלח וכו': בשר הנהגה וכו'.

7) Das Maß des — göttlichen — Körpers, ein Theil des Buches Rasiel, wurde wegen seinen ungeheuerlichen, grell anthropomorphistischen Angaben schon in früher Zeit ein Ziel-punkt saraitischer (vielleicht auch islamitischer) Angriffe, gegen die hier der Autor eine Abwehr versucht. Vgl. Fürst: Gesch. des Kar. p. 36 ff. Neubauer aus der Petersbgr. Bibl. S. 14. 25. und die in נשעי נבנים S. 17. 44 mitgetheilte Antwort des Maimonides über שער קומה mit More I, 72. Ibn-Esra Josob Mora Cap. 1 und Exod. 33, 18. Nachman. Darascha ed. Jellinek p. 28. Anm.

die Seele des Menschen nur, wenn die furchterregenden Gegenstände da sind, Furcht empfindet, nicht aber, wenn nur davon erzählt wird, gleich wie man zu einer schönen Gestalt nur Liebe fühlt, wenn sie da ist, nicht aber, wenn man nur davon erzählt. Glaube nicht dem sich klug haltenden, wenn er sagt, seine Denkkraft erhebe sich so weit, daß er bloß mit seinem Verstande, ohne eine anschauliche Sinnlichkeit, als Worte, Schrift, gesehene oder gedachte Gestalten, in das gehörige Verhältniß zu seinem Gotte sich versetzen könne. Sieh, du kannst ja nicht einmal all den Inhalt deines Gebetes bloß in Gedanken zusammenfassen, ohne zu sprechen, und kannst z. B. nicht bis hundert zählen, bloß in Gedanken, ohne zu sprechen, geschweige denn, wenn diese hundert verschiedenen Gattungen angehören. Ohne sinnliche Anschauung, welche den geistigen Zusammenhang erhält durch Beispiele und Bewegungen, würde es nicht gefaßt werden können. So stellt sich dem Propheten dar die Größe Gottes, Ewigkeit, Herrschaft, daß er Keines bedarf und daß dessen Allmacht, Barmherzigkeit, Weisheit, Leben, Alle seiner bedürfen, dessen Einheit und Heiligkeit in dem plötzlichen Anblick jener für ihn erschaffenen großen, prächtigen und erhabenen Gestaltungen dar, mit den Formen und Geräthen, die auf die Macht hindeuten, als ausgestreckte Hand, gezücktes Schwert, Feuer, Wind, Blitze, Donner, die seinem Worte dienen, die aus ihnen hervorgehende Rede, Verbote, Verkündigung des Gewesenen und des Zukünftigen; wie alle Menschen, auch Könige sich vor ihm beugen, wie alle ihre Bedürfnisse zur Genüge von ihm befriedigt werden, ohne daß etwas fehlt, wie er den Demüthigen erhöht und den Hohen demüthigt, wie

האדם¹ כי היא יראה בהמצא המפחידות המורגשות מה שאינה יראה כאשר יסופר לה עליהם כאשר היא אוהבת הצורה היפה הנמצאה מה שאינה אוהבת כשיספרו² עליה ואל תאמין למחחכם שיאמר כי מחשבתו מתחברת על סדר עד שיגיע אל כל העניינים הצריכים באלהות בשכלו בלבד מבדתי שיסמוך אל מורגש בראות רמיון ממלות או מכתב או מצורות נראות או מתרמות הלא תראה שאינך יכול לכלול כל ענייני תפלתך במחשבה לבדה בלתי קריאה ולא תוכל לספור עד מאה דרך משל במחשבה לבדה בלא דבור כל שכן אם תהיה המאה ממנינים מתחלפים³ ולולי ההרגש שהוא כולל הסדר ההוא השכלי בדמיונות ותנועות לא היה נכלל וכן מסתדרת לנביא גדולת האלהים ויכלתו ורחמנותו וחכמתו וחיותו ותמידותו⁴ ומלכותו ושאנינו צריך לכל ושהכל צריכים לו ואחדותו וקדושתו במה שהוא רואה פתאום ברגע אחד סגדולת הצורה ההיא הנבראת לו והודה והדרה והתכונות והכלים המורים על היכולת כיד הנטויה והחרב השלופה והאש והרוח והברקים והרעמים המשמשים במאמרו והדבור היוצא מכיניהם באזהרות ובהודעה מה שהיה ויהיה ומעמד בני האדם והמלכים⁵ לפניו נכנעים ויוציאת כל צרכיהם מאתו יספיק להם ולא יחסר מאומה יגביה השפל וישפיל הגבוה ויפשוט ימינו

1) Was wir aber von der Seele des Menschen wahrnehmen, ist, daß

2) Var. נחסופר.

3) Var. ממניינים נחלקים.

4) Var. וקיימותו.

5) Var. והמלכים.

er seine Rechte dem Neuen entgegenhält, wie er ihnen dann zuruft: Wer weiß, vielleicht befänftigt sich Gott wieder, wie er großt und zürnt über die Bösen, Könige absetzt und einsetzt, tausendmal tausend vor ihm Dienst verrichten u. s. w. Indem der Prophet Dieses und Aehnliches in einem Augenblick sieht, werden Furcht und Liebe für sein ganzes Leben seinem Herzen eingepägt und er wird fortwährend nur von dem innigen Wunsch bewegt, es ein zweites oder drittes Mal zu sehen. Ist ja doch die zweimalige Erscheinung Gottes dem Salomon als etwas Großes angerechnet worden, da es heißt: „der ihm zweimal erschien“ (1. Kön. 11, 9). Wann je hat ein Philosoph dies durch sein Denken erreicht?

6. Kufari. Das ist nicht möglich. Mit dem Denken verhält es sich wie mit dem Erzählen von Begebenheiten. Man kann dabei nicht zwei Dinge zugleich schildern, und wenn man es könnte, so wäre es dem Hörer nicht möglich, sie gleichzeitig aufzufassen. Die Einzelheiten, die wir an einem Lande und dessen Bewohnern in einer Stunde sehen, finden in einem großen Buche nicht Platz, und doch gewinnt Liebe oder Haß gegen dies Land fast augenblicklich Raum in meinem Herzen. Hätte man mir dasselbe aus einem Buche vorgelesen, so wären diese Gefühle nicht so entstanden, abgesehen von Verwirrungen, in die das Denken durch Irrthümer, Schein, vorgefaßte Meinungen, unklare Auffassungen geräth.

7. Meister. Ja, diese Leute sind wie die Blödsichtigen, die jenes Licht nicht zu schauen vermögen, und wir müssen uns daher auf die Sehenden verlassen, die vor uns gelebt und Kraft gehabt, es zu schauen. So wie der Sehende die Sonne nicht sehen, aber doch einen andern darüber belehren und sie erfassen kann, indem er zu gewissen

לשבים ויקרא אלהים¹ מי יודע ישוב ונחם האלהים ויאנף ויכעס על הרשעים ויעדה מלכין ויקם מלכין לפניו אלף אלפים ישמשוניה וגומר כל זה והדומה לזה יראה הנביא ברגע אחד ויכנס המורא והאהבה חקועים בנפשו כל ימי חייו והולך כל ימי חייו חושק הומה ומבקש שיתראה אליו פעם שנייה או שלישית וכבר נחשב לשלמה לדרב גדול השחי פעמים באמרו² הנראה אליו פעמים מתי הגיע הפילוסוף אל כזה בחבונתו:³

ו אמר הכוורי לא יתכן זה כי המחשבה איננה אלא כספור דברים⁴ לא יתכן בה לתאר שני דברים יחדיו ואילו יהיה אפשר לא יתכן לשומע לכלול אותם יחד כי החלקים אשר נראה אותם מהמדינה ואנשיה⁵ בשעה אחת לא יסבלם ספר גדול והנה נכנסה האהבה במדינה או השנאה בלבי ברגע אחד ואילו היו קוראים עלי זה בספר לא היה נכנס בנפשי כל שכן שהמחשבה מתבלבל במה שיפגענה מן הטעות והדמיון ומדברים שקדמו ולא יורדך לה דבר שלם:

ו אמר החבר אבל הם כבעלי העינים החרוטות אשר לא יוכלו לראות האור ההוא וצריך שנסמך על הפקחים אשר קדמונו אשר כח בהם לראותו וכמו שהפקח לא יוכל לראות השמש ויורה עליה וולתו וישיגו בהבטה אליה המנע⁶ אלא

1) Var. אליהם.

2) Var. כמו שאמר.

3) Var. במחשבתו.

4) Var. כספור הדברים.

5) Var. וחלקיה.

6) Nicht mit Unrecht denkt Brecher hier an eine Textcorruption, da das Wort המנע unverständlich und überflüssig ist. Der Zusammenhang ist klar, daß auch der Sehende nur zu gewissen

Tageszeiten zu ihr oder an die Orte, auf die sie scheint, hinblickt, so hat auch der für das göttliche Licht Sehfähige Zeiten und Derter, wo er das Licht sehen kann. Zeiten sind die Stunden des Gebets, besonders an den Bußtagen; Derter: die Derter der Prophetie.

8. Rufari. Demnach räumlst du, wie ich sehe, den Sterndeutern ein, daß Stunde und Ort Bedeutung haben.

9. Meister. Wir leugnen ja auch nicht den Einfluß der höheren Kräfte auf irdische Ereignisse; wir räumen ein, daß der Wechsel von Werden und Vergehen von der Sphäre abhängt. Aber die Gestaltung kommt von dem, der sie leitet und führt, von dem, der sie zu Werkzeugen zur Vollführung alles dessen, was er über die Dinge bestimmt, gemacht hat, ohne daß wir die Vertheilung kennen. Der Sterndeuter behauptet, diese zu kennen und zu verstehen, und darin eben widersprechen wir ihm, und sagen, daß kein Sterblicher derartiges zu fassen vermag; findet sich übrigens in dieser Wissenschaft etwas der göttlichen, von unserer Lehre bezeichneten Weisheit Mahelkommendes, so nehmen wir es gern an, und sind daher über das, was über Sterndeutung in den Schriften unserer Weisen vorkommt, beruhigt, weil wir des Glaubens sind, daß es eine Ueberlieferung von göttlicher Kraft her, und also wahr ist. Sonst stehen ja diese Ideen und Himmelsloose an Wahrheit den Loosen mit Staub nach. Also: Wer jenes Licht schaut, der ist in Wahrheit ein Prophet, der Ort, wo er es sieht,

בעתות היום ובמקומות נשקפים שהשמש וזרחת אליהם כן הפקח באור האלהי יש לו עתים ומקומות בהם רואה האור ההוא והעתים הם עתות החפלות כל שכן בימי החשובה והמקומות הם מקומות הנבואה:

ח אמר הכוזרי אם כן אני רואה אותך שאתה מודה ברבי¹ השעות והמקומות כחזיים:

ט אמר החבר וכי אנו דוחים שיש לעליונות מעשה בארציות אך נודה כי המשכי² ההויה וההפסד מחמת הגלגל אבל הצורות מאת מנהיגים ומוליכים והשם אותם כלים להקטת כל אשר יחפון מן ההויות מבלתי שנדע לחלק אותם והחווה טוען שהוא יודע לחלק ולהבין ואנחנו מכחישים אותו בזה ונגזור שאין בשר ודם משיג לזה³ ואם נמצא מן החכמה ההיא דבר סמוך אל חכמה אלהית חוריית נקבלהו ובוה תנוה דעתנו על מה שנוכר מחכמת הכוכבים בדברי רבותינו מפני שאנחנו סבורים שהוא מקובל מכח אלהי והוא אמר⁴ ואם לא הנה כלו סברות וגורלות בשמים ויחר אמתיים מהם הגורלות בעפר⁵ אם כן מי שיראה האורות ההם הוא הנביא באמת והמקום אשר יראה

Tageszeiten (Morgens und Abends) in die Sonne sehen, oder die von der Sonne beschienenen Gegenstände in's Auge fassen kann. Statt בעתות היום liest Var. בעתים מן היום.

1) Auch dieser Ausdruck ברבי ist schwer zu erklären und vielleicht ebenfalls eine Corruption. Moscato nimmt רב als Herr, so daß רבי שעה = בעלי שעה wäre; in diesem Falle läge die Schuld der Undeutlichkeit an dem Uebersetzer; gezwungener ist die Erklärung Brechers mit רובה קשה.

2) Var. חמרי oder משכי.

3) Vgl. I, 77. S. 51. III, 23. S. 233. V, 20, zweite und dritte Deklama.

4) Bekanntlich ist der Glaube von einem Einflusse der Gestirne auf die menschlichen Schicksale, auf das Gelingen oder Mißlingen einzelner Handlungen u. s. w. auch den Talmudlehrern nicht ganz fremd geblieben; vgl. z. B. Sabb. 75 a, 156 a.

5) גורלות בעפר (bei Levi b. Gerson zu Dan. (citirt von Moscato) חכמת העפר, bei Albo Ilkarim IV, גורל החול, Geomantie, oder die Kunst aus zufällig in den Sand (später auf Papier) gemachten Punkten Figuren zusammenzusetzen und aus diesen nach gewissen Regeln die Zukunft vorherzusagen.

ist in Wahrheit der Ort der Prophetie, weil es ein göttlicher Ort ist, und die Lehre, die durch ihn uns zugeht, ist in Wahrheit die Lehre Gottes.

10. Kufari. In der That räumen ja die Religionen, die nach der eurigen entstanden sind, wenn sie die Wahrheit eingestehen und sie nicht verleugnen, den Vorzug dieses Ortes ein, glauben, daß von da die Propheten gen Himmel gestiegen, daß da das Thor des Himmels, der Ort des Gerichts und die Versammlung der Seelen sei, daß die Prophetie unter den Israeliten stattgehabt, auch erkennen sie den Vorzug der israelitischen Stammväter zu, glauben an die Schöpfungsgeschichte und an Alles, was in der Schrift geschrieben, und wallfahrten nach jenem erhabenen Orte.

11. Meister. Ich hätte diese mit Völkern verglichen, die nur die Wurzeln, aber nicht alle Ergebnisse der göttlichen Gebote angenommen, wenn nicht ihre Taten mit ihren Handlungen in Widerspruch ständen. Ihre Verehrung des Ortes der Prophetie besteht eben nur in Worten; denn sie wenden sich mit Andacht Orten zu, die den Götzen angehören, wo immer zufällig eine Masse ihrer sich zusammenfindet, ohne daß da je eine göttliche Thätigkeit sichtbar geworden. Sie haben die Gesetze der alten Götzenverehrung, Feste und Feiertage beibehalten und nur die Formen geändert; diese haben sie vernichtet, nicht aber die Gesetze selbst. Fast möchte man sagen, daß der wiederholte Ausspruch Gottes: „Ihr werdet dort andern Göttern dienen,

בו הוא מקום הכוונה באמת מפני שהוא מקום אלהי והתורה אשר חבא על ידו היא תורה אמת:

י אמר הכוזרי אבל התורות אשר אחריכם כאשר יודו באמת ולא יכחשוהו כלם משימים יתרון למקום ההוא ואומרים כי הוא מקום עליית הנביאים ושער השמים¹ ומקום מעמד הדין ושהנפשות נקבצות אליו ושהנבואה בבני ישראל אחר הודאתם בגדולת מעלה לאבותם וההודאה במעשה בראשית והמבול וכל² מה שכתוב בתורה וחוגגים אל המקום הנכבד ההוא:³

י"א אמר החבר אמנם הייתי מדמה אותם לגוי אשר לא קבלו כל חלדות המצות אך שרשיהם לולי שמעשיהם סוהרים את דבריהם ושכבודם למקום הנבואה⁴ בדברים שהם מכוונים⁵ אל מקומות היו לאילילים באויה מקום שיקרה שיהיה בהם המונם לא נראה בו מעשה אלהי עם השאירם חוקי העבודות הקדומות וימי חגיהם ומועדיהם ולא שנו זולתי הצורות שהיו לשם מחו אותם ולא מחו דתותיהם עד כמעט שאומר כי כל מה שאמר הכוזרי ועבדת שם אלהים אחרים עץ ואבן

1) Var. בשמים.

2) Var. ורוב.

3) Vgl. oben II, 23. S. 125. Im Schebet Jeshuba Cap. 7 spricht Alfonso zu Thomas: „Wenn die Juden gesündigt haben, was hat dann jener heilige Ort (Jerusalem) gesündigt? Alle Sekten stimmen ja darin überein, daß er heilig sei. Die Juden sagen, daß sei der Ort, wo Gott die Schöpfung der Welt angefangen, und daß dort die Gebete eines jeden Lebenden erhört werden; die Ismaeliten nennen ihn das Thor des Himmels; die Christen sagen, daß von da die Seelen in's Paradies kämen und daß dies der Ort der Prophetie für die Propheten sei.“

4) . . . ש' בברכם למקום, die bekannte Construction des nomen actionis mit einem Object und einem Subjekts = Suffixum.

5) כיון, seine Andacht, irgend wohin wenden, einen Ort als einen gottgeheiligten verehren. Diese Andacht wird von Christen und Muhammedanern Dertern zugewendet, wo früher Götzen verehrt wurden, weil sich gerade da eine große Anzahl von Glaubensgenossen zusammenfinden (Rom — Mekka u. dgl.), wo aber keine göttliche Thätigkeit sich je kund gethan.

Holz und Stein“ (Deut. 28, 64, 36) sich auf die einen bezieht, die das Holz, und auf die andern, die den Stein anbeten und denen wir leider mit der Zeit ähnlich werden. Wahr ist es aber, daß ihr Gedanke nur auf Gott gerichtet ist, wie bei Abimelech und den Bewohnern Ninive's, und auch die Philosophen nennen ja den Namen Gottes. Hat ja der Führer einer der beiden Sekten gesagt, daß er das göttliche Licht an dessen Quelle eingesogen, nämlich auf dem heiligen Erdboden, und daß er von da in den Himmel erhoben worden, und hat dann befohlen, alle Menschen zu belehren; während sie in der That sich zuerst an dieses Land wendeten, so dauerte es doch nicht lange, bis sie ihre Andacht dem Orte zuwendeten, wo ihre größte Masse war. Das ist, als wenn einer alle Menschen nach dem Orte der Sonne geleiten wollte, aber ihre Augen blüde wären, daß sie nicht sehen und den Ort derselben nicht finden können. Er führt sie nach dem Nordpol oder nach dem Südpol und sagt zu ihnen: „Da ist vor euch die Sonne, sehet sie an“, aber sie sehen sie nicht. Der Führer

ונשנה פעמים הוא רמו אל אלה אשר הם מרוממים את העץ ואשר הם מרוממים את האבן¹ ואנהנו עם רוב הימים משתוים² אליהם בענוותינו ואמת הוא שכוונתם אינה אלא לאלהים כמו עם אבימלך ואנשי ננוה ומחפספים³ יקראו לשם האלהים ומנהיג אחת מהשתי כתות⁴ אמר כי השיג האורות האלהיות ההם במוצאם רוצה לומר אדמת הקדש ושמשם העלוהו אל השמים וצוה לישר אנשי העולם כלו והיה המקום כוננם⁵ הארץ ההיא ולא נחעכב הענין כי אם מעט עד שהשיבו כוננם אל המקום אשר המונם שם הלא זה כמי שירצה לישר בני אדם כלם אל מקום השמש אבל עיניהם תרוטות ולא יכלו לראות ולא מצאו מקומה ונשא אותם אל קוטב הצפון או אל קוטב הדרום ואמ' להם השמש הנה הקבילוה תראו אותה ולא ראו אותה⁶ והמנהיג משה עליו

1) Eine nicht unwitzige Deutung der angeführten Stellen auf das Kreuz der Christen und den in der Kaaba befindlichen heiligen Stein Habschar el-Aswad, der vom Engel Gabriel dem Abraham überbracht worden. Simon Duran führt sie in Reschet und Magen p. 25 b im Namen des Rusari an. In den censirten Ausgaben fehlt natürlich dieser Satz; in allen heißt es יוכרה ויכרה statt ויכרה ויכרה, wie es Deut. 28, 36, 64 heißt, wahrscheinlich durch Verwechslung mit der ähnlichen Stelle Deut. 4, 28.

2) Statt משתוים haben R. Israel und Brecher fehlerhaft משתוין.

3) Var. ומהפילוסופים.

4) Statt מנהיג אחת מהשתי כתות haben die censirten Ausgaben die hebräerischen מנהיג; was aber von diesem hier ausgelegt wird, scheint besser auf den Stifter der christlichen als auf den der muhammedanischen Religion zu passen. Hiernach ist die Bemerkung zu Ez Chajim (ed. Delitzsch und Steinschneider) S. 320 zu berichtigen.

5) Der abnorme Gebrauch des Artikels vor dem st. constr., welcher auch in der biblischen Sprache nicht ganz selten ist (vgl. Gesen. Lehrgeb. S. 656 ff.), tritt bei unserm Werke hauptsächlich da ein, wo die beiden Substantive fast zu einem Begriffe zusammenfließen oder bei vorangesehtem Zahlworte. So חשני נהים II, 78. S. 179. II, 80. S. 182, השני פנים III, 73. S. 293, השני IV, 5. S. 321, השכנה ורע III, 39. S. 248. — Ueber המצב המשפט vgl. Raschi Berachot 12 b. Der Sinn ist, daß für die Urchristen Palästina (Jerusalem) der Schwerpunkt ihres religiösen Lebens war, bis derselbe an Rom überging.

6) Der Sinn dieses von R. Israel und Brecher gänzlich mißverstandenen Gleichnisses ist offenbar folgender: Wenn man Jemand, der an schwachem Gesichtvermögen leidet, über die Sonne belehren, sie ihm zeigen will, so muß man ihn offenbar an einen Ort führen, wo die Sonne in ihrer vollen Kraft sichtbar ist, also in der Nähe des Aequators; widersinnig wäre es aber, ihn

Moseß (8. u. i.) stellte das Volk an den Berg Sinai, um das Licht zu sehen, das sie hätten sehen können, wenn sie dazu so wie er befähigt gewesen wären; dann rief er die 70 Ältesten und sie sahen es, wie es heißt: „Und sie sahen den Gott Israel's“ (Exod. 24, 10); dann versammelte er die zweiten 70 Ältesten, auf die das Licht der Prophetie sich senkte, daß sie ihm darin gleichkamen, wie es heißt: „Und er nahm ab von dem Geist, der auf ihm war und legte ihn auf die 70 Mann, die Ältesten“ (Num. 11, 25), die nun einander bezeugten, was sie gehört und gesehen. So werden alle bösen Gedanken von diesem Volke, als wenn die Prophetie nur eine von einem Einzelnen aufgestellte Behauptung wäre, entfernt, weil unter solchen Massen keine Verabredung stattfinden kann, nicht zu gedenken, daß die Propheten selbst ganze Schaaaren waren, die mit Elischa gleich waren in dem Wissen des Tages, an dem Elia weggenommen wurde: „Weißt du, daß heute der Ewige deinen Herrn von deinem Haupte hinwegnimmt?“ (2 Kön. 2, 5), und sie Alle waren Zeugen für Moseß und ermahnten, seine Lehren zu halten.

12. Rufari. Näher stehen euch doch die Befenner der andern Religionen als die Philosophen?

13. Meister. Ebenso weit entfernt, wie ein Befenner einer Religion von einem Philosophen.

השלום העמיד ההמון אצל הר סיני לראות את האור אשר ראוהו אלו היו יכולין עליו ביכלתו ואחר כן קרא לשבעים זקנים וראוהו כמו שאמר ויראו את אלהי ישראל¹ ואחר כן קבץ השבעים זקנים השניים וחל עליהם מאור הנבואה מה שנשחזר עמו בו כמו שאמר ויאצל מן הרוח אשר עליו ויתן על שבעים איש הוקנים ומעידים קצתם לקצתם במה שרואים ובמה ששומעים ונחרקו המחשבות הרעות מן האומה שיחשב כי הנבואה טענה מהיחיד שטען בה כי לא יתכן לעבור ההסכמה על ההמונים ההם כל שכן שרבו והיו קהלות משתחים עם אלישע בדיעת יום לוקח בו אליהו באמר לו הירעה כי היום יי' לוקח אדניך מעל ראשך וכלם עדים למשה מורים על תורתו:

י"ב אמר הכוזרי אבל הם יותר קרובים אליכם מהפילוסופים:

י"ג אמר החבר רחוק מה שיש בין בעל התורה ובין הפילוסוף² כי

nach dem Nord- oder Südpol zu führen, wo selbst beim höchsten Sonnenstande sich die Sonne nicht über 23½ Grad über den Horizont erhebt; da bliebe sie für den Schwachsichtigen so unsichtbar wie vorher. So machten es die Stifter der christlichen und muhammedanischen Religion. Sie, die ihren für das göttliche Licht schwachsichtigen Züngern einen Begriff davon beibringen wollten, wiesen sie nicht auf das Land hin, in welchem das göttliche Licht am hellsten strahlend gesehen wird, sondern auf andere (Rom, Mekka u. dgl.), die in dieser Beziehung sich in gänzlicher Finsternis befinden. — Statt מקומו, wie wir mit Moscato lesen, hat Ben. I מקומו, was jedenfalls unrichtig ist, da שם hier immer als femin. gebraucht ist; פאנו מקומו, was den Sinn haben könnte, daß die Schwachsichtigen keine von der Sonne beschienenen Dörfer sahen. — — — חקבליהו heißt auch nicht gerade: „Stellt euch ihr gegenüber“, wie Brecher meint, sondern ist in dem Sinne aufzufassen, wie es I, 97 (S. 66) gebraucht wird, ungefähr = פָּנֵי אֱלֹהֵי (oben S. 330 Anm. 5).

1) Jehuda ha-Lewi hat, nach Ibn-Esra zu Ex. 24, 11, den Zusatz וישאו dahin erklärt, daß die 70 Ältesten, obgleich sie der göttlichen Herrlichkeit ansichtig wurden, doch auch der irdischen Speise bedurften, was bekanntlich bei Moseß während der 40 Tage und Nächte nicht der Fall war.

2) Sämtliche früheren Commentatoren und Uebersetzer fassen diese Stelle so auf, als wenn der Autor nur sagen wollte, daß zwischen einem בעל תורה und einem Philosophen eine große Kluft sei. Um einen solchen Sinn zu geben, mußte es wenigstens heißen רחוק מה ש, und dies würde auch nur den Sinn haben: „Ein kleiner Unterschied“ u. s. w. — Aber offenbar und unzweifelhaft

Jener sucht Gott um großer Vortheile willen außer der Erkenntniß Gottes, der Philosoph sucht ihn nur, um ihn richtig definiren zu können, so wie ihm daran liegt, von der Erde z. B. sagen zu können, daß sie im Mittelpunkt der großen Sphäre und nicht im Mittelpunkt der Sphäre der Sternbilder stehe und anderes Wissenschaftliche: nach seiner Meinung schadet die Unwissenheit in der Erkenntniß Gottes so viel, wie die Unwissenheit in Kenntniß der Erde, daß sie z. B. eine Fläche sei. Der ganze Nutzen besteht für ihn nur in der Erkenntniß der Dinge nach ihrer Wahrheit, um dem Thätigen Verstand ähnlich und mit ihm identificirt zu werden; ob er fromm oder ein Gottesleugner gewesen, darauf kommt es nicht an, wenn er nur ein Philosoph war. Eine der Grundlagen ihres Glaubens ist, daß Gott nichts Gutes noch Böses thue; daß man an die Nichterschaffenheit der Welt glaubt; daß man nicht annimmt, es könne die Welt, ehe sie erschaffen worden, gar nicht da gewesen sein, sondern sie habe nie aufgehört und werde nicht aufhören zu existiren, und wenn sie Gott den Schöpfer nennen, so ist das nur bildlich, nicht aber im eigentlichen Sinne des Wortes zu nehmen; wenn er sagt: Schöpfer, Bildner, so meint er Ursache, Grund; die Wirkung habe mit der Ursache nie aufgehört, da zu sein; ist die Ursache

בעל התורה מבקש האלהים לחועלות גדולות וזלזולת חועלת ידיעתו אותו והפילוסוף אינו מבקש אלא שיספרו על אמתתו כאשר הוא מבקש שיספר הארץ על הדמיון שהיא במרכז הגלגל הגדול ואיננה במרכז גלגל המולות¹ וזלזולת זה מהדירעות ושאר מוק² הסכלות בידיעת האלהים אלא כחוקת הסכלות בידיעת הארץ שהיא משטח³ והחועלת אצלו איננה כי אם ידיעת הדברים על אמתתם להדמות בשכל הפועל וישוב הוא הוא בין שיהיה צדיק בין שיהיה אפיקורוס לא יחוש כשהיה פילוסוף ומשרשי אמונתם שהם אומרים לא ייטיב ה' ולא ירע ושיאמין בקדמות העולם ולא יראה שהיה העולם כלל⁴ נעדר עד שנברא אבל לא סר ולא יסור ואם יקראו האלהים יחברך בורא הוא על דרך העברה לא על המוכן מהמלה אך הוא רוצה באמרו בורא ויוצר שהוא סבתו ועלחו ולא סר העלול עם העלה אם תהיה

schließen sich diese Worte des Meisters eng an die des Rufari; nachdem dieser eben ausgesprochen, daß die תהוה bei dem Israeliten näher stehen als die Philosophen, berichtet der Meister dies dahin, daß der Unterschied der תהוה von den Israeliten derselbe sei, wie der der Philosophen von den תהוה überhaupt. Und nun beschäftigt sich dieser § damit, diese beiden Verhältnisse näher auseinander zu setzen, und zwar zuerst das Verhältniß der Philosophen zur geoffenbarten Religion.

1) Bekanntlich bewegt sich die Erde um die Sonne in einer elliptischen Bahn und zwar steht die Sonne in dem einen Brennpunkte der Ellipse; die Folge davon ist, daß die Sonne uns einmal (im Sommer) entfernter, das andere Mal (im Winter) näher erscheint. Diese Erscheinung wurde nach dem ptolemäischen System, welches die Sonne (Sonnenosphäre) um die Erde in kreisrunder Bahn laufen läßt, dadurch erklärt, daß der Mittelpunkt der Sonnenbahn oder der Ellipse (גלגל המולות) nicht mit dem Mittelpunkt der Weltosphäre (גלגל הגדול) d. h. der Erde zusammenfalle. Vgl. Jesod Olam 3, 4. Bei den übrigen Planeten, deren Bahnen ebenfalls Ellipsen sind, wird dieselbe Erscheinung durch Annahme von Epicheln (גלגל הקפה) erklärt. Vergl. IV, 31.

2) Der Druckfehler מה bei Moscato ist zwar nicht in den Buxtorf'schen, wohl aber in den Text R. Israels übergegangen.

3) מִשְׁטַח; so muß wahrscheinlich gelesen, und das Wort als Subst. und Deriv. von שָׁטַח betrachtet werden. Vergl. übrigens More I, 36.

4) כלל fehlt in Var.

nur in Kraft, so ist es auch die Wirkung; ist jene eine That, so ist es auch diese; Gott ist Ursache in That und auch seine Wirkung in That, so lange er die Ursache ist. Wenn nun auch die Philosophen so weit von uns abstehen, so kann man ihnen noch keine Schuld beimeessen, da sie doch zur göttlichen Erkenntniß nur auf speculativem Wege kommen, und dies eben das Resultat ihrer Speculation ist, und wer unter ihnen aufrichtig ist, wird zu dem Bekenner einer Religion, wie Sokrates zum Volke, sagen: „Diese eure göttliche Weisheit leugne ich nicht, aber ich gestehe, daß ich sie nicht fasse; ich verstehe mich auf menschliche Weisheit.“ — Aber jene Religionen haben sich eben so entfernt, als sie nahe sind; sonst stehen ja Zerobeam und sein Anhang uns näher, obgleich sie Götzendienst trieben; sie waren ja doch Israeliten, welche die Beschneidung, den Sabbath und die andern Gebote mit wenigen Ausnahmen, die sich in Folge ihrer Einrichtung als nothwendig zeigten, hielten. Sie glaubten doch an den Gott Israel's, der es aus Aegypten geführt; gerade wie jene, die das Kalb

העלה בכח העלול בכח ואם תהיה פועל העלול בפועל והבורא יתברך עלה בפועל ועלולו בפועל בעור שהוא עלתו אך אם יתרחקו הרוחק הוה אין להאשים אותם מפני שלא הגיעו אל הידיעה האלהית אלא בדרך הקשה וזה ממה שהביאה אליו הקשתם והמורה מהם באמת יאמר לבעלי התורה כמו שאמר סק"ראט אל העם חכמתכם ואח האלהית אינני מכחישה אך אני אומר שאינני יודעה אמנם אני חכם בכחמה אנושית¹ אך אלה האומות² כפי אשר קרבו רחקו ואם לא³ ירבעם וסיעתו יותר קרובים אלינו והיו עובדי עבודה זרה והם ישראל נמולים שומרי שבח ושאר המצות⁴ אלא מעט ממה

1) Dieser angebliche Spruch des Sokrates, der unten V, 14 noch einmal angeführt ist, wird von Simon Duran Magen Abot 2b außer aus unserem Autor auch aus Asfarabi's סיהמות und Ibn-Roschb's החוש והמחש אנגפֿהרט. Im Ez-Chajim des Ahron b. Elia S. 164 heißt es: ולפיכך אמר אפוקרט והוא מווקן לאנשי מדינתו איני אומר כי חכמתכם האלהות הוא אך אני אומר כי אני חכם בכחמה אנושית, wo die Ebitoren mit Recht abוקרט im סוקרט zu emendiren vorschlagen. Ari Nohem Cap. 1: כדבר אותו פלוסוף חכמתכם האלהית הזאת איני כופר בה אבל אין דעתי נוחה הימנה עד היום הזה.

2) Jetzt geht der Autor auf das Verhältniß der christlichen und muhammedanischen zur israelitischen Religion ein, und weist nach, daß ihnen, eben weil sie an eine Offenbarung glauben und die israelitische Offenbarung anerkennen, für ihre Abweichung vom wahren Glauben mehr Vorwürfe zu machen seien, als den Philosophen, denen bloß die Speculation als Quelle ihrer Gotteserkenntniß dient.

3) Var. setzt zu אלה.

4) Moscato greift Abravanel deswegen an, weil dieser (zu 1 Rñ. 12, 28) die Sünde des Zerobeam — die Aufstellung der beiden Kälber zu Dan und Beerseba — in möglichst günstigem Lichte darzustellen sucht und sich dabei unter Anführung der obigen Textworte auf den Kufari beruft. Abravanel setzt daselbst in seiner weitläufigen Weise auseinander, daß Zerobeam gar nicht die Absicht gehabt habe, die Kälber als Gegenstände der Anbetung hinzustellen; sie sollten vielmehr, ähnlich den beiden Säulen Jachin und Boas am salomonischen Tempel, welche auf David und Salomo Bezug hatten, Zeichen seiner Königswürde sein, und er habe dazu mit Bezug auf Dent. 33, 17 dieses Thier gewählt, weil er aus dem Stamme Esraim war; daß er den Israeliten befohlen, die Kälber anzubeten, sei nirgends gesagt u. s. w. — Mit Recht macht nun Moscato auf den grellen Widerspruch aufmerksam, in dem Abravanel's Deutung mit den klaren Worten der Schrift stehe (1 Rñ. 12, 28. 32), hat aber darin Unrecht, daß er nicht zugeben will, wie jedenfalls auch der Kufari die Sache wenigstens in sofern in günstigem Lichte darzustellen sucht, daß hier nur Bilderdienst, nicht Abgötterei begangen wurde; ganz ebenso, wie der Autor 1, 93. 97 (S. 69 Anm. 4) den Kalbsdienst in der Blüthe darzustellen sucht (vergl. 1 Rñ. 12, 28 mit Exod. 32, 8); die Parallelen aus Sanhebrin und Rosch ha-Schana, wo Zerobeam den größten Sündern gleich-

in der Wüste verfertigt. Die Bekenner anderer Religionen haben vor diesen weiter keinen Vorzug, als daß sie die Bilder verwerfen; aber da sie den Ort der Anbetung verändert und eine göttliche Thätigkeit an einem Orte suchen, wo sie sich nicht findet, so haben sie sich, abgesehen davon, daß sie viele Ceremonialgesetze verworfen, sehr weit entfernt.

14. Rufari. Wir müssen Zerobeam mit seinem Anhang von Achab und den Seinigen wohl trennen. Die Anbeter des Baal sind vollständige Götzendiener; so sagte ihnen ja auch Elia: „Ist der Ewige Gott, so geht ihm nach, wenn aber der Baal, so geht ihm nach“ (1. Kön. 18, 21). Daher waren auch die Weisen zweifelhaft darüber, wie Josafat von der Mahlzeit des Achab habe genießen können, während sie eine solche Bemerkung über Zerobeam's Anhang nicht machen. Und wenn Elia sagte: „Ich habe geeifert für den Ewigen, den Gott der Heerschaaren“ (1. Kön. 19, 10), so sprach er nicht von dem Kälberdienste, denn die Handlungen Zerobeam's und der Seinigen hatten Bezug auf den Ewigen, den Gott Israel's; ihre Propheten

שהביאם צורך ההנהגה לעבור עליהם¹ והם מודים באלהי ישראל המוציאם ממצרים כמו שאמרנו בעושי העגל במדבר ואין לאלה עליהם מעלה אלא בהרחקת הצורות אך כיון שהטו מקום הכוונה ובקשו הענין האלהי במקום שאינו נמצא זולת שנותם רוב המצות השמעיות כבר רחקו עד מאד:

י"ד אמר הכוזרי צריך שנבדיל בין סיעת ירבעם ובין סיעת אחאב הבדלה גדולה כי עובדי הבעל הם עובדי עבודה זרה לגמרי ובו אמר אליהו אם ה' הוא האלהים לכו אחריי ואם הבעל לכו אחריי ובהם היו מסופקים החכמים איך היה אוכל יהושפט מסעודת אחאב² ולא אמרו כזה בסיעת ירבעם³ וגם אליהו לא דבר בעבודת העגלים כאשר אמר קנא קנאתי לה' אלהי צבאות⁴ כי סיעת ירבעם ליי אלהי ישראל היו כל מעשיהם ומה שהיה להם

gestellt wird, sind hier von Moscato am unrichtigen Orte angebracht. Der Autor will eben mit den Worten ואם לא darauf hindeuten, daß, wenn man es den ה' nicht als einen völligen Bruch mit den Lehren des wahren Glaubens anrechnen will, daß sie sich einen andern religiösen Mittelpunkt gesucht, dann Zerobeam, dessen Hauptfehler doch ein ähnlicher gewesen, uns näher stehe, als jene; er habe alle religiösen Gebote, mit Ausnahme des auf den Bilderdienst bezüglichen gehalten; jene haben alle Gebote, mit Ausnahme des vom Bilderdienst abgeschafft.

1) Als erster Beweggrund zur Aufstellung der Kälber wird von der Schrift ein politischer, nicht ein religiöser angeführt: 1 Kön. 12, 27 ff.

2) Mit Bezugnahme auf 2 Chron. 18, 2 wird Ehol. 4 b darüber discutirt, ob und wie Josafat bei Achab habe essen können, da letzterer ein zum Götzendienste übergegangener Israelit gewesen (מומר ל'א).

3) Dies Argumentum a silentio findet Moscato nicht ohne Grund befremdend, da der Talmud ja keine Gelegenheit gefunden, dergleichen zu sagen, indem nicht erzählt wird, daß ein frommer Israelit bei Zerobeam gegessen habe; vielleicht, meint Moscato, bezieht sich der Autor auf 1 Kön. 13, 7 ff., wo der Prophet als Grund dafür, daß er die Einladung des Zerobeam zur Mahlzeit da zu bleiben, nicht annimmt, ein spezielles Verbot Gottes anführt. R. Israel findet auch diesen Ausweg nicht befriedigend, da der Prophet überhaupt „an diesem Orte weder Brod essen noch Wasser trinken soll“; nach seiner Ansicht beziehen sich des Autors Worte: ולא אמרו כזה darauf, daß nirgend im Talmud Zerobeam ein מומר genannt wird, wie Achab.

4) Daß Elia nicht über den Kälberdienst geeifert, ist aus der Schrift deutlich zu ersehen; daß aber kein Prophet dies gethan, wie R. Israel meint, wird durch Stellen wie Jos. 8, 3—6. 10, 5. 13, 2 widerlegt.

waren Propheten des Ewigen, wogegen Achab's Propheten Baalspropheten waren. Stand doch Jehu, Sohn des Nimshi, auf, um Achab's Werke zu vernichten, und verfuhr dabei mit der bekannten Sorglichkeit und Schlaueit, indem er sagte: „Achab hat dem Baal wenig gebient, Jehu wird ihm viel dienen“ (2. Kön. 19, 18), und rottete in der That das Andenken des Baal aus; aber an die Kälber legte er keine Hand. Also die Verfertiger des ersten Kalbes, der Anhang des Jerobeam, die Verehrer der Höhen und des Bildes des Michä beteten nur den Gott Sfrael's an, freilich in einer sündhaften, todeschuldigen Weise; gleich als wenn jemand seine Schwester aus Noth oder Lust heirathet und dabei die bezüglichlichen Trauungsgefesse beobachtet, die Gott befohlen; oder als wenn jemand Fleisch eines Schweines ißt, aber die Gefesse über Schlachtung, Blut und die sonstigen von Gott befohlenen Speisegesetze hält.

15. Meister. Du hast hiermit über einen zweifelhaften Punkt Licht verbreitet, der es freilich für mich nicht war. Indes sind wir ganz von unserem Gegenstand, den Prädikaten Gottes, abgekommen und wollen zu ihm zurückkehren. Ich will dir die Sache durch ein Gleichniß deutlicher machen. Die Sonne ist sich gleich, während die Beschaffenheit der ihr Licht empfangenden Körper verschieden ist. Auf sehr vollkommene Weise nehmen ihr Licht auf: Perlen und Edelsteine z. B., reine Luft, Wasser; solches Licht heißt durchsichtiges; an polirten Steinen und glatten Flächen zurückstrahlen=des Licht; an Bäumen, der Erde u. A. sichtbares Licht; an allen Dingen im Allgemeinen Licht ab=

מהנביאים היו נביאי ה' ונביאי אחאב¹ נביאי הבעל וכבר קם יהוא בן נמשי למחות את מעשי אחאב והשתדל להשתדלה ההיא בתחבולה ההיא באמרו אחאב עבד הבעל מעט יהוא יעבדנו הרבה עד שמחה וזכר הבעל ולא שלח יד בעגלים² ועושי העגל הראשון³ וסיעת ירבעם ובעלי הבמות ופסל מיכה⁴ לא היו מכוונים⁵ רק לאלהי ישראל אך עם עברה שחייבין עושיה מיתה כמי שנושא את אחותו לצורך או להאווה אבל הוא מקיים כל מצות הנשואים כאשר צוה בהם האלהים או כמי שאוכל בשר החזיר אבל הוא נוהר בשחיטה ומן הדם⁶ וולתו מתנאי המאכלים כאשר צוה⁷:

ט"ו אמר החבר הנה העירות על מקום ספק ואין אצלי בו ספק⁸ וכבר יצאנו מענינו במדות וצריך שנשוב אליו ואוסיף לך ביאור בדמיון מהשמש שהיא אחת אך מתחלפים מערכות⁹ הגשמים המקבלים אותה ואשר יקבל אורה קבל שלם יותר הפנינים והשוהם על הדמיון והאוויר הצח והמים ויקרא בזה אור נוקב ויקרא באבנים הזכות והשטחים הקלליים¹⁰ אור בחיר על הדמיון ובעצים ובארץ וולתם אור נראה

1) Var. setzt zu: דהי.

2) 2 Kön. 10, 29.

3) Nämlich des in der Wüste verfertigten.

4) Richter 17.

5) Var. setzt zu: כלם.

6) Var. setzt zu: וניד הנשה.

7) Var.: כו בו.

8) Darin, daß der Autor die Auseinandersetzung von §. 14 dem Rufari in den Mund legt, und in den Worten, die er darauf erwidert, liegt gleichsam eine Rechtfertigung dafür, daß etwas, was aus dem Früheren schon klar war, noch einmal ausgeführt wurde.

9) Var.: יחסי.

10) קללי, Derivat des nur Ezch. 1, 7. Dan. 10, 6 vorkommenden קלל, das nach den meisten Auslegen: glänzend, geglättet bedeutet.

folut, ohne eine specielle Bezeichnung. Das absolute Licht ist, wie schon gesagt, Elohim; das durchsichtige Licht ist der Name ה', mit Beziehung auf das Verhältniß zwischen ihm und den vollkommensten der irdischen Geschöpfe, nämlich den Propheten, deren reine Seelen seinem Lichte empfänglich es durch sich hindurchgehen lassen, wie das Licht der Sonne Edelsteine und Perlen durchdringt. Solche Seelen sind gebildet und gestaltet aus dem Samen Adam's, wie schon erklärt ist, und dieses Kleinod und dieser Kern pflanzt sich von Geschlecht zu Geschlecht, von Zeit zu Zeit fort, während die Masse der übrigen Menschen außerhalb dieses Kernes sich wie Schalen, Blätter, Harze u. s. w. aussonderte. Der Gott dieses Kernes heißt nun speciell ה', und weil er an Menschen haftete, so wurde nach Vollendung des Schöpfungswerkes ihm der Name Elohim beigegeben, also: ה' אלהים, was unsere Weisen ausdrücken: „Der volle Name genannt über die volle Welt.“ Die Vollendung der Welt bestand eben im Menschen, als dem Kerne alles von ihm Geschaffenen. Was mit dem Namen Elohim bezeichnet ist, wird kein Mensch von Einsicht leugnen. Der Widerspruch trifft nur den Namen ה', weil die Prophetie etwas Unbegreifliches und schon an Einzelnen, geschweige an einer Masse Befremdliches ist; einen solchen Widerspruch erhob Pharao, indem er sagte: „Ich kenne den Ewigen nicht“ (Ex. 5, 2), als wenn er eben unter dem Worte „Ewiger“ verstanden, was wir mit „durchsichtiges Licht“ bezeichnet, und als wenn dieses Wort ihm einen Gott vorgestellt, dessen Licht an den Menschen haftet und durch sie hindurch strahlt. Daher sagte Moses dann weiter: „der Gott der Hebräer . . .“, mit Bezugnahme auf die Väter, für deren Prophetie und Herrlichkeit Zeugen da waren; „Gott“ war ein, wie man sieht in Aegypten gangbarer Name, wie Pharao zu Joseph sagte: „Nachdem Gott dir alles dies verkündet hat“ (Gen. 41, 39), „ein Mann, in dem der Geist Gottes ist“ (Gen. 41, 38). Denke dir, ein Mensch sähe allein die

ובכל הדברים בכללות אור סתם בלתי שם מיוחד והאור הסתם הוא כמו אמרנו אלהים כאשר התבאר והאור הנוקב הוא כמו שם ה' מיוחד¹ ביחס אשר בינו ובין השלם שבכל בריאותו בארץ רוצה לומר הנביאים אשר נפשותם זכות מקבלות לאורו יעבור בהם כעבור אור השמש בשוהם ובפנינים ואלה הנפשות יש להם מוצא ומחצב מורע אדם כאשר התבאר² ונמשכת הסגולה והלב דור אחר דור וזמן אחר זמן ויצא המון בני אדם וזלזל הלב ההוא קלפות ועלים ושרפים וזולתם ונקרא אלהי הלב הזה בפרט ה' ובעבור הרבין באדם הועתק שם אלהים אחרי כלות מעשה בראשית אל ה' אלהים וכמו שאמר רבותינו נקרא שם מלא על עולם מלא³ ושלמות העולם לא היה כי אם באדם אשר היה לב כל מה שקדם לו והענין הנרצה באלהים לא יכחיש אותו מי שיש לו דעת אך חפול ההכחשה ביי מפני שהנבואה מופלאה נכרייה ביהידים כל שכן בהמון ועל זה הכחיש פרעה ואמר לא ידעתי את יי כאלו הבין סמלת יי מפורש מה שיוכן מהאור הנוקב והורה אותו על אלהי ידבק אורו בבני אדם ויעבור בהם והוסיף לאמר לו אלהי העברים רמו אל האבות אשר העידו להם עדים בנבואה וככבוד אבל אלהים הנך רואהו שם נוהג במצרים כאשר אמר פרעה ליוסף אחרי הודיע אלהים אותך את כל זאת איש אשר רוח אלהים בו כאשר אם

1) Statt שם נוקב ה' שם ה' מיוחד Var.

2) I, 47. 95. 115.

3) Vgl. Ber. R. Cap. 11 f. 11 c (ed Amst.). Ganz mit unserm Autor übereinstimmend faßt diesen Ausspruch Ibn-Esra Gen. 2, 12 auf: „Vom ersten Vers bis gebraucht die Schrift diesen Namen Elohim, und dann den erhabenen Namen (ה') in Verbindung mit demselben; wie passend sind die Worte unserer Alten: „Der volle Name genannt über die volle Welt“; denn „vorher war keine Kraft da, welche diesen Namen (ה') aufnehmen konnte.“

Sonne, die Dertter, an denen sie aufgeht und die sie durchläuft; wir aber hätten sie nie gesehen, und handthierten im Schatten und Nebel, sähen aber sein Haus lichter als die unseren, weil er den Lauf der Sonne kennt, und Fenster und Gitter danach einrichtet, sähen auch seine Saaten und Pflanzungen besonders gedeihen. Nun sagte er zu uns, das sei die Folge davon, daß er Kenntniß von der Sonne habe; wir widersprächen dem und sagten: „Was ist denn das mit ihr? wir wissen wohl von dem Licht und dessen großem Nutzen, aber der kommt uns nur durch Zufall“; er aber sagte: „Ich erhalte von ihr, was ich will und wann ich will, weil ich ihre Ursache und Bewegung kenne; wenn ich mich auf sie einrichte und vorbereite und in allen meinen Handlungen gewisse mir bekannte Zeiten innehalte, so geht mir von ihrem Nutzen nichts verloren, wie ihr ja seht“. — Der Name ה' ist derjenige, für den „Angesicht“ gebraucht wird: „Mein Angesicht wird gehen“ (Ex. 33, 14), „wenn dein Angesicht nicht geht“ (Ex. 33, 15); ein Wunsch, der identisch ist mit „Der Ewige gehe doch in unserer Mitte“ (Ex. 34, 9). „Gottes“ Thun kann durch Speculation erfasst werden, denn der Verstand lehrt, daß die Welt einen Herrscher und Regierer habe; unter den abweichenden Meinungen, welche die Speculation unter den Menschen erzeugt, hat dann die der Philosophen am meisten für sich. Aber „des Ewigen“ Thätigkeit ist nicht durch Speculation zu erfassen, sondern nur durch prophetische Anschauung, die den Menschen gleichsam von seinen Gattungsgegnossen trennt, ihn der Engeltgattung nahe bringt und einen andern Geist ihm einhaucht: „Du wirst in einen andern Mann verwandelt werden“ (1 Sam. 10, 6), „Gott verwandelte ihm ein anderes Herz“ (1 Sam. 10, 9), „der Geist bekleidete“ (Nicht. 6, 34), „Gottes Hand kam über mich“ (Ezech. 37, 1), „williger Geist“ (Pf. 51, 14), wo „Geist“ Bezeichnung für den heiligen Geist ist, der über den Propheten kommt oder über

היה אדם אחד יראה השמש לבדו ויראה מקומות וריחחה ומקומות מרצחה ואנחנו לא ראינוה מעולם אבל אנחנו משתמשים בצל ובענן¹ ונראה ביתו מאיר יותר מבתנו בעבור ידיעתו במהלך השמש ויקבע לה חלונות ואשנבים כפי רצונו וכן נראה וריעותיו ונטיעותיו² מצליחות ואמר לנו כי זה בעבור דעתו בשמש והיינו מכהישין בזה ואומרים מה היא אבל אני יודעים האור ותועלותיו רבות אך הם באות אלינו במקרה והוא אומר יבואני ממנה מה שאני חפץ ובעת שאחפון בעבור שאני יודע סבתה ואיך מהלכה וכאשר אומן לה ואציע ואשמור בכל מעשי בעתים ידועים אצלי אינני חסר מחועלתה כאשר אתם רואים ושם ה' היא המכונה בפנים באמרו פני ילכו ואם אין פניך הולכים והוא הענין המבוקש באמרו ילך נא ה' בקרבנו וענין אלהים יושג בהקשה כי השכל מורה שיש לעולם מושל ומסדר ונחלקים בזה בני אדם כפי הקשוחם והקרוי שבדעות בודעת הפילוסופים אבל ענין ה' לא יושג בהקשה אך בראיה ההיא הנבואית אשר בה ישוב האדם כמעט שיפרד ממינו וידבק במין מלאכיות כנס בורח אחרת³ כמו שאמר ונהפכת לאיש אחר ויהפוך לו אלהים לב אחר ורוח לבשה והיתה עלי יד ה' ורוח נדיבה ורוח כנוי על רוח הקודש הלבשת הנביא בעת הנבואה והנויר⁴ והמשיח

1) Die Wendung, die hier das schon oft gebrauchte Gleichniß von der Sonne nimmt, ist oben §. 3 S. 316 angedeutet worden.

2) נטיעותיו steht in Var. I.

3) Maim. S. Jesode ha-Tora 7, 1: „Sobald der heilige Geist auf dem Propheten ruht, versetzt sich seine Seele auf die hohe Stufe der Engel, welche Schim genannt werden; er wird in einen andern Menschen verwandelt und wird sich dessen bewußt, daß er nicht mehr ist, wie er war, sondern erhaben ist über die Stufe der andern weisen Menschen“. Vgl. auch Mebat Tizchaf c. 15.

4) Wie z. B. Simson, bei dem es heißt: Und der Geist Gottes fing an ihn zu bewegen (Nicht. 13, 25).

den Mastir, oder über den Gesalbten, wenn er — durch einen Propheten — zum Hohenpriester oder zum König gesalbt wird, oder wenn er dem Priester mittelst Urim we = Tummim etwas Geheimes verkündet. Dann weichen aus dem Herzen eingewurzelte Zweifel, die er früher über Gott hegte; er lächelt über jene Speculationen, durch die man zur Göttlichkeit und Einheit zu gelangen sich bemühte. Dann wird der Mensch ein Gottesdiener, fest an dem Verehrten anhängend, und gern sein Leben für diese Liebe hingebend, weil die Süßigkeit dieses Zusammenhanges gar so groß ist, wie andererseits der Schaden und der Schmerz über die Trennung von ihm. Ganz im Gegentheil sehen die Philosophen in der Verehrung Gottes nur die Beobachtung sittlicher Gebote und die Liebe zur Wahrheit, erheben ihn über die anderen Wesen nur so, wie man die Sonne über alles Sichtbare stellt, und glauben, daß Gottesleugnung nicht mehr bedeute, als die niedrige Gefinnung, die sich in Lügenhaftigkeit kund giebt.

16. Rufari. Nun ist mir der Unterschied zwischen „Gott“ und „Ewiger“ klar geworden und ich sehe ein, wie sich der Gott Abraham's vom Gott des Aristoteles unterscheidet. Nach dem „Ewigen“ sehnen sich die Gemüther durch Gefühl und Anschauung, zu „Gott“ lenkt bloß die Speculation. Jenes Gefühl bringt die Menschen, die zu ihm gelangt sind, dahin, daß sie ihr Leben für ihre Liebe zu ihm hingeben, und für sie sterben; während jene Speculation die Verehrung Gottes nur so lange als Pflicht hinstellt, als sie nicht schadet und keinen Schmerz verursacht. Man kann es dem Aristoteles nicht verargen, wenn er über die Ausföhrung göttlicher Gebote spottet, da er zweifelhaft ist, ob Gott Kenntniß davon hat.

17. Meister. In der That litt ja Abraham Ur Casdim und die Verbannung und die Beschneidung und die Entfernung des Ismael und das Binden des Isaaß, um ihn zu schlachten, weil er das, was er von der göttlichen Thätigkeit sah, durch das Gefühl, nicht durch Speculation auffaßte; er

schenkte sich Lichונה או למלוכה עת שימשחנו הנביא או עת שיעורנו האלהים וישיירוהו בדבר מן הרברים או בעת הודעת הכהן במדע הנעלם אחר שישאל באורים ותומים ואו יסורו מלב האדם הספקות הקודמות אשר היה מסתפק באלהים וילעג להקשות ההם אשר היו רגילות להניע בהם אל האלהות והייחוד ואו ישוב האדם עובד חושק בנעברו ומסור נפשו להריגה על אהבתו לגדול מה שהוא מוצא מערכות הדביקה בו והנוק והצער בהתרחק ממנו בהפך הפילוסופים שאינם רואים בעבודתו כי אם מוסר טוב ודבר האמת בגדלו על שאר הנמצאות כמו שראוי לגדל השמש על שאר הנרא' ושאינ בכפירה באלהים יותר מפחיתות הנפש הרוצה בכוב:

ט"ז אמר הכוזרי כבר התבאר לי ההפרש בין אלהים וי' והבינותי מה בין אלהי אברהם ואלהי ארסטו ושי' תכספנה לו הנפשות בטעם וראיה ואלהים יטה אליהקשה והטעם ההוא יביא מי שגניע אליו שימסור נפשו על אהבתו ושימות עליה והקשה הוואת היא ראייה כי רוממותו חובה בעוד שלא הוצק ולא יגיע בעבודה צער ואין להאשים ארסטו כשהוא לועג על מעשה הנימוסים אחר שהוא מסופק אם ידע האלהים אותם:

י"א אמר החבר ובאמת² סבל אברהם אור כשרים והגרות והמילה והרחקת ישמעאל ועקידת יצחק לשחוט אותו כי ראה מן הענין האלהי מה שראה טעם לא הקשה וראה

1) Vgl. Simon Duran: Magen Abot 4 a unten.

2) Die Leiden, die Abraham zu dulden hatte, werden hier erwähnt, weil eben der Rufari es als Folge einer bloß philosophischen Gotteserkenntniß angegeben, daß man keine Leiden dafür zu ertragen sich veranlaßt sieht.

sah ein, daß Gott kein Theil seiner Thätigkeit entging, sah, daß er ihn für seine Frömmigkeit augenblicklich belohnte, daß er ihm den rechten Weg in allen seinen Handlungen zeigte, da er ohne seine Erlaubniß nichts früher oder später that! Mußte er da nicht über seine früheren Speculationen lächeln? Das ist ja die Erklärung unserer Weisen über: „Er führte ihn nach Außen“ (Gen. 15, 5), daß er zu ihm gesagt: „Geh heraus aus deinem Astrologenthum“, d. h. er befahl ihm, alle seine speculativen Studien über die Sternkunde und dergl. zu verlassen, und dem Dienste dessen anzuhängen, den er durch das Gefühl erkannt, wie es auch heißt: „Fühlet und sehet, daß gut ist der Ewige“ (Ps. 34, 9); mit Recht heißt es daher Gott „Israel's“, weil eine solche Anschauung bei Andern nicht gefunden wird; auch „Gott des Landes“ (Israel), weil es in seiner Luft, seinem Erdboden, seinem Klima eine besondere Kraft hat, die zu jener Anschauung verhilft, mit allem dem, was damit zusammenhängt, und was sich mit der Pflege des Erdbodens und Vorbereitung zum Gedeihen einer Gattung vergleichen läßt. Wer dem göttlichen Gesetze nachgeht, der folgt den Männern dieser Anschauung nach und findet trotz der Einfalt ihrer Worte und der Härte ihrer Gleichnisse, Be-

שאיך דבר ממנו נעלם מחלקי מעשיו וראה שהוא גומל אותו על צדקתו לרגעים¹ ומורה אותו הדרך הישרה בכל מעשיו עד שלא היה מקדים ומאחר כי אם ברשותו ואיך לא ילעג להקשותיו הקדומות כאשר דרשו רבותינו וזכרונם לברכה ביוצא אותו החוצה אמר לו צא מאצטגנינות שלך² רוצה לומר שצוהו לעזוב כל חכמותיו ההקשיות מחכמת הכוכבים וזולתם וידבק בעבודת מי שהגיע אליו בטעם כמו שאמר טעמו וראו כי טוב יי' ובאמת נקרא אלהי ישראל מפני שהראות הוא נעדרת בזולתם ונקרא אלהי הארץ³ בעבור שיש לה כח מיוחד מאוירה וארצה ושמים עוזרים על זה עם הרברים החלשים בה אשר הם כעבודת האדמה וההצעה להצלחת המין הזה⁴ וכל מי שדרך הנימוס האלהות הוא הולך אחר בעלי הראות הוא יונחו נפשותם להאמין להם עם חסימות דבריהם ועובי

1) Vgl. oben II, 20. S. 111 Anm. 3.

2) Sabbath 156a: „Abraham sprach vor Gott: Ich habe durch mein astrologisches Wissen ersehen, daß ich keinen Nachkommen haben werde; da sprach Gott zu ihm: Geh heraus aus deiner Astrologie, kein Sternbild hat auf Israel einen Einfluß.“ — Aehnlich Ber. R. Cap. 44 f. 38a: „Ein Prophet bist du und kein Astrolog.“ Vgl. auch IV, 27.

3) 2 Kön. 17, 27.

4) Ibn Ezra Exod. 25, 40: „Wir wissen, daß die Wirksamkeit der Seele sich über den ganzen Körper erstreckt, daß es aber auch Dexter am menschlichen Körper giebt, die durch die vom Gehirn zu ihnen gehenden Nerven lebhafter empfinden, als andere, wie Augen und Ohren, während Knochen und Leber kein Gefühl haben; so ist nun das Herz für die Einwirkung der Seele am empfänglichsten, und darum sind so viele Glieder zu dessen Dienste bestimmt. Und eben so wissen wir, daß, während Gottes Herrlichkeit die ganze Erde erfüllt, es doch Dexter giebt, an denen der göttliche Einfluß stärker zu Tage kommt, als anderswo, und zwar aus zweifachen Ursachen: erstens vermöge der Beschaffenheit des Empfangenden und dann vermöge der höchsten Kraft, die sich auf den Empfangenden ergießt; danach ist der Ort für den Tempel auserwählt worden.“ Derselbe zu Gen. 28, 16: „der Sinn ist: Es giebt Dexter, wo Wunder gesehen werden können; ein Geheimniß, das ich nicht erklären darf.“ Derselbe zu Deut. 31, 16: „Wir wissen, daß Gott Einer ist und die Verschiedenheit in den Kräften der Empfangenden liegt; Gott verändert seine Werke nicht; denn sie alle sind mit Weisheit; zur Verehrung Gottes gehört auch die Empfangskraft nach Maßgabe eines jeden Ortes zu bewahren; daher heißt es: die Weise des Gottes des Landes. Der Gegensatz (der Empfänglichkeit) des Ortes ist Blutschande“ (vgl. Lev. 18, 27 und Nachmanides zu dieser Stelle).

ruhigung für seine Seele in dem Glauben an sie, wie er sie in dem Glauben an die Philosophen trotz ihrer scharfen Unterscheidungen und anmuthigen Redewendungen, und der von ihnen gegebenen Beweise nicht findet. Die Menge geht doch nicht diesen nach, als ob ihre Seelen die Wahrheit ahnten; denn: „Erkannt werden Worte der Wahrheit.“

18. Kufari. Ich sehe, daß du in deiner Anklage gegen die Philosophen ihnen das Gegentheil von dem zuschreibst, was von ihnen allgemein bekannt ist. Man sagt ja gerade von jedem, der sich zurückzieht und absondert, er sei ein Philosoph geworden, oder gehe der philosophischen Ansicht nach, und du willst ihnen alles Gute absprechen.

19. Meister. Ja, wie ich dir gesagt: die Grundlage ihres Glaubens ist, daß die höchste Glückseligkeit des Menschen nur in speculativer Erkenntniß und Erlangung der gedachten Realitäten durch Verstand in Kraft bestche, der dann zum Verstand in That, dann in ausgeflossenen Verstand, nahe dem Thätigen Verstand, übergeht, und sich vor der Vernichtung nicht fürchtet. Das könne vollständig nur erreicht werden, wenn man sein Leben in Forschung und anhaltendem Denken zubringe, was sich wieder mit weltlicher Beschäftigung nicht vertrage. Darum suchten sie, sich vom Gelderwerb, von Größe, von Vergnügungen, von Kindern loszusagen, um nicht in der Erkenntniß gestört zu werden. Hat nun der Mensch dies Ziel der Erkenntniß erreicht, so kümmert er sich nicht um das, was er thut. Sie fürchten ja Gott nicht, um Lohn für diese Furcht zu bekommen, glauben auch nicht für Diebstahl oder Mord Strafe zu empfangen, sondern sie befehlen das Gute und verbieten das Böse vom Standpunkte des Angemessenen und des Lößlichen aus, um dem Schöpfer ähnlich zu werden, der Alles auch auf gute Weise angeordnet, der Vernunftgesetze gegründet, nämlich sociale Einrichtungen, die nicht Pflichten sind, sondern eben nur auf Uebereinkommen für ein Bedürfniß bestehen.

משליהם מה שלא ינחו להאמין לפלוסופים עם דקות חקיהם ויופי סדר חבוריהם ומה שנראה עליהם מהמופת אך אין ההמון הולכים אחריהם כאלו¹ הנפשות מתנבאות באמת וכמו שאמר נכרים דברי אמת²:

י"ח אמר הכוזרי אני רואה אותך מגנה הפילוסופים ומיחס אליהם הפך מה שנתפרסמו בו עד שכל מי שנבדל ונפרש יאמר עליו ששב פילוסוף או הולך על דעת הפילוסופים ואחז שולל מהם כל מעשה טוב:

י"ט אמר החבר אבל מה שאמרתי לך הוא שורש אמונתם כי תכלית ההצלחה לאדם איננו כי אם המדע העיוני והגעת הנמצאות מושכלות בשכל בכח וישוב שכל בפועל ואחר כן שכל נאצל קרוב לשכל הפועל ולא ירא הכליון וזה לא ישלם אלא בכלות הימים במחקר והחמדת המחשבה וזה לא יתכן עם עסקי העולם על כן הם רואים שיפרשו מהממון והגדולה וההנאה והבנים כדי שלא יטרדו אותם מן המדע וכאשר יהיה האדם יודע התכלית ההיא המבוקשת מהמדע לא יחוש על מה שהוא עושה כי הם אינם יראים לקבל גמול על היראה ההיא ואינם חושבים שאם היו גוולים או רוצחים היו נענשים על זה אבל צו על הטוב והזהירו מן הרע בדרך הראוי והמשובח ולהתדמות לבורא אשר סדר הדברים על הדרך הטוב וקבע³ הנימוסים השכליים והם ההנהגות שאינם חובות אך הם

1) התנבא דבר העין אהנוגה von etwas haben, unbewußt eine Wahrheit erkennen.

2) Sota 9 b.

3) Var. וקבע.

Das ist aber auf unsere Lehrer nur in den socialen Theilen anwendbar. Uebrigens ist auch in der Lehre von der Religion erklärt, was sich mit einer Bedingung verträgt oder nicht.

20. Rufari. Das Licht, von dem du sprichst, ist so untergegangen, daß man sich nicht denken kann, es werde wieder erscheinen; es ist so verloren, daß an ein Wiederbringen desselben nicht gedacht werden mag.

21. Meister. Untergegangen ist es nur in den Augen derer, die uns nicht mit klarem Auge beschauen, und die aus unserer Gedrücktheit, Armuth und Zerstreuung Beweise für das Erlöschen unseres Lichts, so wie aus der Größe der Andern, ihrer weltlichen Macht und Herrschaft über uns Beweise für das Dasein ihres Lichtes entnehmen.

22. Rufari. Ich habe davon keinen Beweis bringen wollen, weil ich sehe, daß jede der beiden einander bekämpfenden Religionen groß und mächtig ist, und die Wahrheit doch bei einander widerstreitenden Extremen entweder nur bei einem oder bei keinem sein kann. Bei der Erklärung der Stelle „Siehe mein Knecht ist beglückt“ (Jes. 53, 1) hast du ja schon nachgewiesen, daß der göttlichen Thätigkeit Armuth und Niedrigkeit mehr zukommt, als Größe und Stolz. Und dies wird an jenen zwei Religionsparteien selbst sichtbar. Die Christen rühmen sich nicht der Könige, der Helden, der Reichen, sondern der Männer, die Jeschu alle die lange Zeit nachfolgten, ehe sein Glaube feste Wurzel gefaßt; diese Männer gingen in die Verbannung, mußten sich verbergen, den Tod erleiden, wo man sie fand, duldeten für die Befestigung ihres Glaubens unendliche Verachtung und tödtliche Leiden; und sie sind es, mit denen sie sich jetzt segnen,

מוחנים אלא בעת הצורך¹ ואין² התורה אלא כחלקים מנהגיים וכבר נתבאר בחכמה התורויה מה שסובל התנאי ומה שאיננו סובלו³:

כ אמר הכוזרי שקע האור והוא אשר אתה מספר שקיעה שהדעת מרחקת שיראה עוד ואבר אבידה שהשבתה אינה⁴ עולה במחשבה:

כ"א אמר החבר איננו שוקע אלא בעיני מי שאינו רואה אותנו בעין פקודה ומביא ראייה מדלוחינו ועניינו ופוזרנו שנשקע אורנו ומגדולת זולתנו והשגתו לעולם ומשלו בנו כי יש לו אור:

כ"ב אמר הכוזרי לא הבאתי מזה ראייה מפני שאני רואה שתי האומות החולקות זו על זו יש לכל אחת מהם גדולה וממשלה ולא יתכן שיהיה האמת בשתי קצוות חסות⁵ אלא או באחת מהם או אינו באחת מהן וכבר פירשת בהנה ישכיל⁶ עבדי מה שהורה שהדלות והשפלות יותר ראוי בענין האלהי מהגדולה והגאווה והוא גם כן גלוי בשתי האומות כי הנוצרים אינם מתפארים במלכים ולא בגבורים ולא בעשירים אבל באנשים ההם שהלכו אחר ישו כל הימים הארוכים אשר לא נקבעה בהם דתו והיו האנשים ההם גולים ונחבאים ונהרגים בכל מקום שמצאו וסבלו על חוק אמונתם ענינים מופלאים מן הבו וההרג והם אשר בהם מתברכים

1) Die philosophischen Moralgeseze haben alle die Bedingung bei sich, daß sie nicht gelten zur Zeit der Noth; wörtlich würde man übersetzen: Jedoch haben sie die Bedingung: „Aber zur Zeit der Noth (ist das nicht gültig)“.

2) Var. setzt zu פן.

3) Bezugnahme auf die Bestimmungen, wonach es unter Umständen erlaubt oder sogar Pflicht ist, Gebote zu übertreten, oder ein Gebot vom andern verdrängen zu lassen.

4) Statt אינה liest פאנו אליה, Ven. I אליה, was beides keinen Sinn giebt; statt אינה hat Moscato auch die Lesart בליה.

5) Var. הקצות ההפך.

6) II, 34—44. Ueber den Abgang in diesem und dem folgenden §. vgl. I, 113 ff.

deren Aufenthalts- und Leidensort sie verehren, auf deren Namen sie Tempel erbauen. Und so ist es mit denen, welche an dem Aufblühen des ismaelitischen Glaubens halfen; auch sie mußten viel Schmach erleiden bis sie zu Kräften kamen, und deren rühmen sie sich; deren Niedrigkeit, deren Hingebung des Lebens für Stärkung des Glaubens preisen sie; nicht der Könige, die mit ihrem Gelde und ihrer Macht groß thun, sondern Derer die sich in Lumpen kleideten und Gerste aßen, ohne satt zu werden. Und das thaten sie Alle in vollständigster Hingebung zu Gott. Hätte ich gesehen, daß die Juden so im Namen Gottes thun, so hätte ich sie über das Königshaus David's gestellt, weil ich mich erinnere, was ich über den Sag: „Mit dem Zerschlagenen und Demüthigen“ (Jes. 57, 15) gelernt habe, nämlich, daß das Gotteslicht nur auf den Seelen der Demüthigen ruhe.

23. Meister. Du hast Recht, uns den Vorwurf zu machen, daß wir die Verbannung ohne Frucht tragen. Aber ich denke an die Verachteteren unter uns, die diese Verachtung und Knechtschaft durch ein ohne Mühe gesprochenes Wort abschütteln, plötzlich Freie werden, sich über ihre Bedrücker erheben können, und es doch nicht thun, weil sie ihrem Glauben treu bleiben wollen. Ist diese Hingebung nicht genügend, um Fürbitte und Veröhnung für viele Sünden zu erlangen? Hände das, was du von uns verlangst, statt, so würden wir länger nicht in der Verbannung bleiben. Denn du weißt wohl, daß das weiße Vorhaben Gottes mit uns der Bestimmung eines Samenkorbes zu vergleichen ist. Man legt es in die Erde, wo es

umtandens מקומות ומקומות הריגות ובונים הבמות על שמותם וכן עוזרי בעלי דת ישמעאל סבלו מן הבו הרבה עד שנעורו ובהם הם מתפארים ובשפלותם ובמותם על עור דתם משתבחים לא במלכים המתגדלים בממונם וגדלות ענינם אך באשר¹ היו לובשים הכלים ואוכלים השעורים מבלי שבעה אבל היו עושין כל זה עם הכלית הברלם אל האלהים ואלו הייתי רואה היהודים עושים זה לשם האלהים הייתי אומר כי יש להם מעלה על מלכות בית דוד מפני שאני זוכר מה שלמדתי² כמאמר אהרן ושל רוח כי אור האלהים אינו חל כי אם בנפשות הנכנעים:

כ"ג אמר החבר הדין עםך שחפירני³ בזה מפני שאנחנו סובלים הגלות מבלי תולדה אבל חשבתי בחשובים ממנו שהם היו יכולים לרחות הבו והעבדות מעל נפשותם במלה שאמרו מבלי טורח וישבו בני חורים וחרום ידם על מעבדיהם ואינם עושים זה אלא בעבור שמירת תורחם הלא דיבקורבה הואת להפניע ולכפר עונות רבות ואלו היה מה שאתה מבקש ממנו לא היינו מתעכבים בגלות הזה עם מה שיש לאלהים בנו סוד וחכמה כחכמת גרגיר⁴

1) Var. I כאשר.

2) Nicht in diesem Werke selbst, sondern in dem Unterrichte, den der König und das Volk Rufar überhaupt in der jüdischen Religion erhalten haben (II, 1). Var. hat שלמדתי statt שלמדתי. Moscato erinnert an Stellen, wie Mechilta Exod. 20, 18: „Mose trat dem Dunkel näher, wo Gott war; dessen hat er sich verdient gemacht durch seine Demuth . . . ; daraus lernen wir, daß wer demüthig ist, den Gottesgeist unter den Menschen ausbreitet . . . wogegen wer hochmüthig ist, die Erde verunreinigt und den Gottesgeist aus der Menschheit verbannt“, und Baj. R. Cap. 7. f. 151 d ed. Amst. Vgl. desselben Refuzot Jeshuda 34a.

3) Var. שחפרנו, was besser scheint.

4) Var. כחכמה בגרגיר. Diese ganze Stelle wird von David Gato b. Maestro Jakob Meir im וכובר הביא (über die Constellation im Jahre 1464) folgendermaßen angeführt: משל עמוק מאד החכם הכולל ר' יהודה הלוי בספר הבזור מאמר ו' ל יש לאלהים דבקות בנו נסתר וסוד וחכמה בגרגיר ההטה כי הוא תחלה משתנה ומתחלק כנראה אל הארץ או אל המים כי יפסד צורה הזרע עד שלא ישר לו סימן עד שמי שלא ידע תכליתו הטוב יחשוב שהוא דורך אל ההפסד ואולם בו ענין אלהי מהבט והצורה להיות בו שמירת המין

sich scheinbar verändert und in Erde, Wasser, Roth übergeht, und fast gar nicht mehr wahrzunehmen ist — wie es wenigstens scheint, wenn man darauf hinsieht. Aber gerade es ist es, welches Erde und Wasser in seine Natur wandelt, und sie von einer Stufe zur andern erhebt, daß es die Elemente auflöst und in seine eigene Gestalt verwandelt, dann Schalen und Blätter abwirft u. s. w. Wenn nur der Keim geläutert und befähigt ist, seine Thätigkeit anzutreten und die Form des ersten Samens anzunehmen, so bringt der Baum Früchte hervor, gleich denen, von welchen sein Same stammt. So wandelt auch die Lehre Moses jeden, der nach ihm kommt, in sich um, wenn sie auch scheinbar von jedem verworfen wird. Diese Völker sind die Vorbereitung und Einleitung zu dem erwarteten Messias, der die Frucht ist, und dessen Frucht sie Alle werden, wenn sie ihn anerkennen, und Alles ein Baum wird. Dann werden sie die Wurzel hoch ehren und achten, die sie früher geschmäht, wie wir in Betreff des „Siehe mein Knecht wird glücklich“ (Jes. 53, 1) erklärt haben. Wenn du also siehst, wie diese Nationen sich vom Götzendienste fern halten und sich des Glaubens an die Einheit befleißigen, so rühme und preise sie deshalb nicht, so wenig du auf die Israeliten mit verächtlichem Auge schauen darfst, weil sie einst den Bealim gedient. Bedenke

הורע אשר יפול בארץ והוא משחנה ומתחלף כנראה אל הארץ ואל המים ואל הובל ולא ישאר לו שום רשם מוחש כפי מה שידומה למכית אליו והנה היא אשר תשנה הארץ והמים אל טבעה ותעתיקם מדרגה אחר מדרגה שתדיק¹ היסודות ותשיבם אל דמות עצמה ותדרחה קלפותיה ועליה וזולת זה ואשר יודרך הלב ויהיה ראוי לחול בו הענין ההוא וצורת הורע הראשון עושה העץ ההוא פרי כפרי אשר היה זרעו מסנו וכן תורת משה כל אשר בא אחריו ישחנה אליה באסתח ענינו ואם הוא כנראה דוחה אותה ואלה האומות הם הצעה והקדמה למשיח המוכה אשר הוא הפרי וישובו כלם פריו כאשר יודו לו וישוב העם אחד² ואז יפארו ויוקירו השורש אשר היו מכים אותו וכאשר אמרנו כהנה ישכיל עבדי³ ואל תביט אל רחק אלה מן האלילים והשתדלותם ביהוד ותפאדם ותשבחם ותביט אל ישראל בעין הפחיתות בעבור שעברו הבעלים בימיהם והתכונן במה שצופים

והולדת הדומה אנתנו כי ב"י מרוב הגלות והמלטול גם הצרות מרובות האומות חושבים בלבם שאנחנו דורכים אל ההפסד אבל בנו כח אלהי והם היעורים החוקים לביאת גואלנו וישועתנו ובבואו יסתלק כל עפוש כל הפסד והענין האלהי יהיה רבך בנו לשמור אותנו ולהשאן המיד עלינו וכו' רמז הנביא כאמור כי כארץ Vgl. auch Anm. 3.

1) Statt שתיק, wie die ältesten Ausgaben, ist wohl richtiger mit Var. שתיקם, zermalmen, auflösen, zu lesen; nach jener Lesart würde man erklären: ausleeren, ausziehen, ausaugen.

2) Das Wort אחד fehlt — mit Unrecht — in den beiden ältesten Ausgaben. Die Beziehung auf Gezech. 37, 16 ff. ist unverkennbar.

3) Dieselbe bei Nachman. Derascha p. 5 ed. Zell. angeführte Ansicht über die weltgeschichtliche Bedeutung des Christenthums und des Islam vom jüdischen Standpunkte aus findet sich auch (in einer nicht in allen Ausgaben befindlichen Stelle) bei Maim. S. Melachim 11, 4: Auch derjenige, der sich für den Messias hielt und durch den Ausspruch des Gerichtshofes zum Tode verurtheilt wurde, ist in der Prophezeiung Daniel's angedeutet . . . und alle derartige Lehren des Razzars und des Ismaeliten, der nach ihm aufstand (so lauten des Maim. Worte in einer Anführung bei Nachmanides in dessen ירשה), dienen nur dazu, dem Messias den Weg zu bahnen; dieser wird die ganze Welt vervollkommen, Gott einmüthig zu dienen Denn indem die ganze Welt voll ist der Worte des Messias, der Worte der Schrift und der Gebote, haben sich diese Worte bis an die fernsten Klüften verbreitet, wenn auch ein Theil die Gültigkeit derselben heutigen Tages leugnet; wenn dann der Messias aufsteht, so werden sie Alle von ihren Irrthümern zurückkommen."

auch, wie viele von ihnen den Epicuräismus freundlich ansehen, wie sie ihn öffentlich verbreiten, die bekannten Lieder über ihn singen, worin es heißt, daß es keinen Herrscher über die Handlungen der Menschen gebe, keinen Lohn, keine Strafe, was man doch von Israeliten nie gehört hat. Bei diesem suchte das Volk Nutzen durch die Bilder und Geister außer ihrer Lehre, beobachteten dabei aber ihre Lehre, weil der Nutzen solcher Anbetungen in jenen Zeiten anerkannt war. Sonst — warum gingen sie denn nicht zu den Religionen der Völker über, die sie verbannt und in die Gefangenschaft geführt? Ja, sogar Manasse und Zedekiah — Freveler, die ihres Gleichen in Israel nicht hatten — wollten den Glauben Israels nicht verlassen; sie hatten nur den Wunsch nach erhöhtem Vortheil, nach Sieg und Geldgewinn durch jene Kräfte, deren Wirksamkeit sie erprobt hatten, deren Anbetung aber von Gott untersagt war. Wäre solcher Glaube heute noch so verbreitet, so würdest du uns und sie ihm hingeben sehen, so gut wie wir uns den übrigen Nichtigkeiten in Astrologie, Beschwörungen, Talismanen und widernatürlichem Experimenten hingeben, die doch auch von der Lehre verworfen werden.

24. Rufari. Ich wünsche jetzt, daß du mich etwas von den Ueberresten der Naturwissenschaften sehen lassest, die früher, wie du sagst, von euch betrieben wurden.

רבים מהאפיקורסות¹ ועוד כי הם מפרסמים אותה ואומרים בה השירים המפורסמים הנזכרים שאין מושל על מעשה בני אדם ולא גומל ולא עונש עליהם מה שלא נזכר מעולם על ישראל אך היו העם מבקשים חועלות הצלמים ההם והרוחניות חוספת על חורחם והם שומרים חורחם בעבור שהיתה חועלת העבודות ההם גליה בוסן ההוא ואם אינו כן למה לא נשתנו אל תורות הגוים אשר הגלום ושבו אותם עד שמנשה וצדקיהו² שלא היו בישראל מכעיסים כמותם לא רצו לעזוב תורת ישראל אבל היתה להם חאזה לחוספת חועלת מנצחון וברכת ממון בכחות ההם אשר היו אצלם מנוסים ממה שחזהיר הכורא מהם ואלו היה להם היום הפרסום ההוא היית רואה אותנו ואתהם היום נפתים להם כאשר אנחנו נפתים לשארות ההבלים מאצטגנינות ולחשים וקמיעות³ ונסיונות רחוקות מהטבע עם הרחקת התורה אותם:

כ"ד אמר הכוזרי אני רוצה עתה שתראה לי מעט משוירי החכמות הטבעיות אשר אמרת שהיו אצלכם⁴:

אמר אלכויר: ארצה שתודיעני שום דבר מן הדברים שאמרת שהיו אצלם מחכמת הטבע:

אמר החכם: נשאר לנו מן החכמה הזאת ספר אחד נקרא ספר יצירה והוא מכונה לאברהם אבינו והוא עמוק

1) Var. רבם מהאפיקורסות.

2) Der Autor spricht von Manasse und Zedekiah vielleicht gerade deswegen, weil beide von den Feinden gefangen weggeführt wurden und doch ihrem Glauben treu blieben. Moscato und R. Israel suchen beide nachzuweisen, daß Zedekiah es nicht verdiente, gerade als einer der gottlosesten Regenten bezeichnet zu werden.

3) Dieser Wunsch des Rufari leitet die Besprechung des Buches Jezira ein, welche den Inhalt der folgenden §§ ausmacht. Wir theilen für diesen und den größten Theil des § 25 den Text aus einer andern Uebersetzung (vielleicht des Jehuda b. Karbinal vgl. indeß unter S. 339) mit, der durch Hrn. Werbluner aus einem Münchener Codex abgeschrieben uns durch Hrn. Senior Sachs mitgetheilt worden ist. Wir werden nur die wesentlichen Abweichungen beider Recensionen (von denen die neue Recension mit R. II bezeichnet sei) besprechen, eine weitere Vergleichung dem Leser selbst überlassen.

4) Das Buch Jezira, hier von unserem Autor (R. II hat indeß לא"א מכונה, wie auch Saadia

25. Meister. Dazu gehört das Sefer Jezira unseres Stammvaters Abraham, ein Buch, dessen tiefer Inhalt einen ausführlichen Commentar nöthig macht. Es lehrt die Göttlichkeit und Einheit durch Lehren, die einerseits mannigfach und vielfältig sind, während sie andererseits zusammenlaufen und mit einander übereinstimmen. Ihre Uebereinstimmung schreibt sich von dem Einen her, der sie gefügt, und zwar gehört dahin: Sefar (Zahl), Sippur (Zählung), Sefer (Schrift). Unter Sefar ist

כ"ה אמר ההבר מהם ספר יצירה והוא לאברהם אבינו והוא עמוק ופירושו ארוך הורה על אלהותו ואחדותו בדברים מתחלפים מתרכיבים מצד אבל הם מתאחדים נסכמים מצד¹ אחר והסכמתם מצד האחד אשר יסדרם מהם ספר וספור וספר² רצונו³ בספר השיעור והפילוס בנפלים

ופירושו ארוך ומלמדן ממנו יחוד הבורא וגדולתו בדברים משונים מצד אחד מתפרדים ומצד אחד מתחברים ואין התיחדם אלא מצד בוראם שהוא אחד והוא חכם כמו ספר וספור וספר אלו הם שלשה דברים ירצו לומר ספר מספר ושעור ומתכונת הגוף המתוקן עד שהיה נכון לקבל הצורה שבשבילה נברא ולא יצא דבר זה ממספר וממשקל ומדה ותנועות ספורות כענין הבונה בית שקודם שיבנה יערוך הכל בלבו ויחשבנו בנפשו ותראה אליו צורתו ותכונתו מדמה רוחנית וירצה לומר ספור המאמר הרביר והקול וכל זו דברי אלהים חיים כנגד הצורה והתואר שקבל הגוף במאמר כמו שאמר יהי אור ויהי אור ויהי רקיע כאשר היה הדבר דבור היה המעשה עשוי בלא טורח ובלא יגיע אלא במאמר והמעשה והוא ספר ירצו לומר מכתב וכתב האל וספור אינו אלא יצירותיו ומאמר האל ודבוריו אינו אלא כתבו ומחשבו הוא רצונו

(Jellinek Beitr. S. 290) *المفسر الى ابراهيم* wie auch von andern, selbst neueren christlichen Gelehrten (vgl. Wolf Bibl. Hebr. I, p. 23 [552], 956. II, p. 1196. III, p. 17. IV, p. 753. Philosophie der Geschichte oder über die Tradition S. 64) dem Patriarchen Abraham, von Andern dem R. Akiba zugeschrieben, ist in seiner heutigen Gestalt ein Erzeugniß der nachtalmudischen Zeit, wie dies Zunz: Gottesdienstl. Vorträge S. 165 vergl. Ari Reshen. p. 46 zur Evidenz erwiesen hat; Grätz hat seine in: Gnosticismus im Judenthum S. 104 dagegen aufgestellte Ansicht aufgegeben: „ich habe früher das Sefer Jezira in die gnostische (gnostische?) Zeit gesetzt, bin aber davon zurückgekommen, weil einige Termini aus der arabischen Zeit vorkommen, und gestehe, nicht zu wissen, wohin es zu placiren ist“. Gesch. der Juden V, p. 315. Anm. — Ueber die ältesten Ausführungen vgl. Zunz a. a. D., über die Commentatoren von Saadia an Steinschneider Jüd. Lit. p. 401 und über die Ausgaben dessen Cat. Bodlej. I p. 552. — Unser Autor ist weit entfernt, einen fortlaufenden Commentar zu dem Buche Jezira zu geben; er hebt vielmehr nur einzelne Stellen in einer von den gewöhnlichen Recensionen dieses Buches abweichenden Ordnung heraus, um dieselbe von seinem Standpunkte aus zu beleuchten. Demzufolge werden sich auch unsere Bemerkungen auf die hier angeführten Stellen und auf die von unserm Autor beliebte Auffassung beschränken müssen.

1) Simon Duran Magen Abot 1a unten: פרקי הוה ונשאר: ר"ל רצונו זה בארמם ע"ז דא"א ת' פרקי הוה ונשאר: לנ מה ס' יצירה והוא עמוק הורה בו על אלהותו של ה' ואחדותו ואין ברא העולם בכוכבים מתחלפים מתרכיבים נסכמים. — Statt נסכמים hat Var. נסכמים.

2) Jez. 1, 1. „In zweiunddreißig geheimen Weisheitswegen stellte fest Zah, durch drei Sefarim: Sefar, Sefer, Sippur“. Von diesen drei Wörtern ist das erste das erste Buch (die Zahl, 2 Chr. 2, 16), das zweite das Buch (Schrift) zu lesen; gezwungener scheint die Lesung: ספרים statt des einen ספר. — Das מהם bezieht sich auf die drei מתחלפים; zu diesem mannigfaltigen, aber in eine höhere Einheit zusammenlaufenden Dingen gehören die drei ספרים, die im göttlichen Wesen Eins sind.

3) Von Rצונו bis בין (S. 340. Z. 18) ist bei Botarel Comm. zu Jezira wiedergegeben; (statt כס' יצירה מהרב ר' (היה בו — וחובר בו) Der Zusatz Botarel's: כס' יצירה מהרב ר' (היה בו — וחובר בו) ist das erste Buch (die Zahl, 2 Chr. 2, 16), das zweite das Buch (Schrift) zu lesen; gezwungener scheint die Lesung: ספרים statt des einen ספר. — Das מהם bezieht sich auf die drei מתחלפים; zu diesem mannigfaltigen, aber in eine höhere Einheit zusammenlaufenden Dingen gehören die drei ספרים, die im göttlichen Wesen Eins sind. Vergl. auch Moscato: Refuzot Jehuda 1 b.

verstanden die Berechnung und Abwägung der erschaffenen Körper, denn die Berechnung, in Folge deren Harmonie und Verhältniß in die Körper kommt und dieser zu dem Zweck, für den er geschaffen, geeignet wird, ist nur in der Zahl; Längenmaß, Hohlmaß, Gewicht, das Verhältniß der Bewegungen, die Harmonie der Musik, Alles ist in der Zahl, d. h. im Sefar. So stehst du auch, daß ein Baumeister nichts früher unternimmt, dessen Bild nicht vorher in seiner Seele festgestanden. — Unter Sippur ist verstanden Sprache und Stimme, aber göttliche Sprache und Stimme des lebendigen Gottes, durch welche die Gestaltung und Bildung, von der gesprochen wird, in's Dasein tritt: „Es werde Licht und es ward Licht“, „es sei eine Ausdehnung“ u. s. w.; das Wort war kaum ausgesprochen, als das Werk schon da war. Unter Sefer ist verstanden die Schrift; die Schrift Gottes sind seine Bildungen, die Worte Gottes sind seine Schrift und Berechnungen Gottes sind sein Wort, und so wird Sefar, Sippur und Sefer in dem göttlichen Wesen zu einer Einheit, während es im menschlichen Wesen eine Dreiheit ist; denn dieser berechnet mit dem Verstand, spricht mit dem Mund, schreibt das Gesprochene mit der Hand, und so wird dir durch diese drei über eine der Schöpfungen Gottes Kunde gegeben; die Gedanken des Menschen,

הנבראים כי השיעור עד שיהיה הגוף מסודר וערוך ראוי למה שנברא לו לא יהיה כי אם במנין והמדה והמסורה והמשקל וערך התנועות וסדרו המוסיקא הכל במנין רוצה לומר ספר כאשר אתה רואה הבונה לא יצא מתחת ידו בית עד שקדם ציורו בנפשו¹ ורצה בספור הדבור והקול אבל הוא דבור אלהי קול דברי אלהים חיים תהיה בו מציאות התכונה והצלם אשר דובר בה כמו שאמר² יהי אור ויהי אור יהי רקיע ולא יצא הדבור עד שנמצא המעשה וספר רוצה לומר המכתב ומכתב אלהים הוא יצירותיו ודבר האלהים הוא מכתבו ושעור האלהים הוא דברו³ הנה שב⁴ הספר והסיפור והספר בחק האל דבר אחד ובחק האדם שלשה מפני שהוא משער בשכלו ומדבר בפיו וכותב בידו הדבור ההוא בעבור שיורה⁵ אותך באלה השלשה על דבר אחד מכריאות הבורא יתברך ויהיה שיעור האדם

ומאמר לפיכך היו אלו השלשה דברים דבר אחד ברצון הבורא ואצל האדם שלשה שהאדם יחשוב בלבו וידבר בלבו ויכתוב בידו הדבר ההוא להראות שאלו השלשה דברים דבר אחד הוא מציירת הבורא ויש מחשבות האדם ודבורו וכתבו אותות להראות הדבר ולא עצם הדבר הנוצר רק מחשבת הבורא ודבורו הוא עצם הדבר הנוצר והוא מכתבו ומשל לזה הדבר אם יוכל להיות אדם שיחשוב במעשה ברג משי משובץ ובשעה שעלה במחשבתו יתבונן המשי על תכונתו וישתבצו המשבצות על צורתיהם כאשר היה ברצון האדם החושב ואם היה יכול להיות הדבר הזה היה אותו אדם בורא שני כמו יתברך והיה יוצר גלמים בדבורו וכתבו וישג עצמת הבורא ביצירה וכל זה רחוק מאד ואי אפשר להיות אבל יוכל להשיג בשכלו מקצת צורות רוחניות ואמנם הלשונות והמכתבים יש להם יתרון אלו על אלו לפי צוחתם ונעם צורתם ולשון המלה

1) Vergl. oben III, 73 S. 295 Anm. 6.

2) Var. שנאמר.

3) Was bei uns דבר (דבור) und שיעור heißt bei R. II מאמר und מחשב; eben ist כה ober חק bei R. II meist durch עֲצֻמָּה wiedergegeben. Simon Duran in seinem Comm. zum Piut אשר אשש וכן המדרשות כולם מסכימים כי המשכן הוא דוגמא לעליזים: (29: p. 92) Chofes Maimonim des Isaac ibn Giat ויחל כללו אלו העשרה מאמרות בשלשה והם במחשבה ובדבור ובמעשה והמשל כי כשהאדם הוא רוצה לעשות מעשה יחשוב תחלה מה שירצה לעשות ואח"כ מדבר בפיו להוציא כלי למעשהו ואח"כ עושה אותו כרצונו ובהקב"ה הכל הוא דבר אחד כי מחשבתו הוא דבורו והפעולות הם יוצאים למעשה ברצונו ויפאר אלהים יהי אור ויהי אור והוא מ"ש בעל ספר יצירה. בספר וספר כמו שפירש בעל ספר הכוזרי.

4) Var. נכתב והיה.

5) Das Subjekt zu יורה ist יורה.

sein Wort, seine Schrift sind uns Zeichen für das Sein des Dinges, aber nicht das Ding selbst, während die göttliche Berechnung und sein Wort eben das Ding sind und so auch seine Schrift. Stelle dir einen Weber vor, der ein buntes Gewand webt, und indem er seine Arbeit bedenkst, die Seide nach seinem Gefallen sich zusammenstellt, die Farben, die er sich vorgenommen, hervorgebracht und die Zusammenstellungen, die ihm belieben, gebildet werden und das Gewand nach seiner Berechnung und seiner Schrift entsteht. Könnten wir nun, wenn wir das Wort „Mensch“ sprechen oder wenn wir uns den Körper eines Menschen vorstellen, auch einen wirklichen Menschen hervorbringen, so wären wir göttlichen Wortes und göttlicher Schrift fähig, wir wären Schöpfer — wie wir solche Macht zum Theil über geistige Bildungen haben. Nun stufen sich Sprach- und Schriftarten je nach ihrer Vollendung ab; bei einigen ist der Name dem Benannten sehr angemessen, was bei andern weit weniger der Fall ist. Die göttliche, (von Gott) geschaffene Sprache, die Gott dem ersten Menschen lehrte und ihm in Mund und Herz legte, ist ohne Zweifel von allen die vollkommenste und dem von ihr benannten ange-

ודברו ומכתבו¹ אותות מורים על עצם הדבר לא גוף הדבר אבל שיעור האלהים ודברו הוא הדבר בעצמו יהוא מכתבו כאשר אם היית מעלה על דעתך אורג בגדי פסים מחשב במלאכתו והמשינעשה לרצונו ומגוון בגווני העולים על לבו ומרכיב הרכבות² אשר הוא חפץ יהיה הכגר [ההוא] בשעורו ומכתבו ואלו היינו יכולים כשנדרב במלת אדם או כשנחקק גוף האדם להמציא³ צורתו⁴ היינו יכולים⁵ על הדבר האלהי והכתב האלהי והיינו בוראים כאשר אנחנו יכולים קצת היכולת על הציור השכלי⁶ אך הלשונות והמכתבים יש לקצתם יחרון על קצתם מהם מה ששמותם נאותים הרבה בקרואים⁷ ומהם רחוקים מהנאות⁸ להם והלשון האלהית הברואה⁹ אשר למדה האלהים לאדם ושמה על לשונו ובלבבו הוא מבלי ספק השלימה מכל הלשונו והנאותה לקרואיה יותר מכולם כמו שאמר

הראשונה היא לשון הקדש שחקרש ברוך הוא יצרה בלשון אדם הראשון ויצרה במחשבתו ויראה שהיא מובחר הלשונו ומכתב מיטב הכתבים ולא לחנם נאמר וכל אשר יקרא לו האדם נפש היה הוא שמו אלא מלמד כי מענין הגלם שהוא ראה אדם ומטבעו היה חוצב לו שם כנגדו והראוי לו והתכוין הלשון הזה שמדברים בו קרישי עלינים והוא לשון התורה והנביאים ולא לחנם נתקנו צורות האותיות על תבונתן שנאמר והמכתב מכתב אלהים ויש להם סוד בצורתם ודבורן והידע אותו יכול להשתמש במעשה השמות ולהוציא דברו או מכתב לידי מעשה ממחשבות הנפשות הטהורות שהן בערך המלאכים הקדושים ויתחברו השלישה ספרים מספר ומספר בדבר אחד ויתחדש אותו הדבר כאשר עליה במחשב הנפש

1) Statt ודברו ומכתבו, wie die Editionen lesen wir nach Var. ודברו ומכתבו, was auch durch R. II bestätigt wird.

2) Statt מרכיב und מחגון: מרכיב und מחגון, was sich auch besser empfiehlt.

3) מציאות zu einem נמצא, einem נמצא machen, in das Dasein, in die Erscheinung rufen. R. II geht hierüber sehr kurz hinweg; das ויני in R. II ist offenbar eine Corruption.

4) צורה, die Form, die Formbestimmung, das was den Menschen zum Menschen macht, die Seele.

5) יכול, Gewalt haben, Macht haben über etwas, Gebrauch machen von etwas, verfügen.

6) D. h. vermöge der Einbildungskraft vermag der Mensch sich eben so plötzlich Vorstellungen zu schaffen, wie Gott wirkliche Wesen schafft. R. II hat eine etwas abweichende Fassung.

7) Var. setzt zu: בהם.

8) Var. מהאות.

9) Vergl. II, 72. S. 172 Anm. 2, V, 20.

messenste: „Und wie der Mensch jedes Leben-
athmende nennen würde, so sollte sein Name sein“
(Gen. 2, 19), d. h. es sei geeignet für diesen
Namen, weil dieser ihm angemessen sei und von
dessen Beschaffenheit Kunde gebe. Daraus folgt,
daß der heiligen Sprache ein höherer Rang anzu-
weisen ist, daß die Engel ihr mehr Rücksicht und
Beachtung widmen, und so wird auch die Schrift
eine göttliche genannt, weil die Gestalt der Buch-
staben nichts Inhaltloses, Zufälliges sei, sondern
in angemessenem Zusammenhange mit dem von
jedem Buchstaben zu Bezeichnenden stehe. Von
diesem Gesichtspunkte aus hat es nichts Befremd-
liches, daß Namen und dergleichen eine Wirkung
üben, eben von Seiten des Wortes und der Schrift,
voran die Berechnung, d. h. der Gedanke einer
reinen, den Engeln gleichen Seele; da vereinigen
sich die drei Sefarim: Sefar, Sippur, Sefer zur
Einheit, und das Berechnete wird so wie es die
lautere Seele berechnet, gesprochen, geschrieben hat.
— Also sagt jenes Buch von Gott, daß er seine
Welt durch drei Sefarim: Sefar, Sippur, Sefer

וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה
הוא שמו רצה לומר שהוא ראוי לשם
ההוא ונאות לו ומלמד על טבעו
והתחייב מזה לשום מעלה ויתרון
ללשון הקדש ושהמלאכים יותר
חוששים לה ומרגישים מולחה
מהלשונות ועל זה נאמר במכתב² כי
צורות אותיות אינם בלא כונה ובמקרה
אבל לענין נאות עם הסכונן מכל אות
ואות ואל יהי רחוק בעיני הוה רושם
השמות והדומה להם סדרך הדבור
והכתב וקודם להם השיעור רוצה לומר
מחשבת הנפש הטהורה הדומה
למלאכים³ ומתקבצים השלשה ספרים
ספר וספור וספר כדבר אחד ויהי
הדבר ההוא המשוער כאשר שער
אותו בעל הנפש הברה וכאשר דבר
בו וכאשר כתבו וכן⁴ אמר זה הספר
על האלהים יתברך שברא את עולמו
בשלשה ספרים בספר וספור וספר

הטהורה כאשר דבר וכאשר כתב ולענין כזה נאמר בספר יצירה שהקדוש ברוך הוא ברא עולמו בשלשה ספרים ספר
וספור וספר ושלשתם ברעת הבורא ובמחשבתו דבר אחד והוא ראשון לשלשים ושתים נתיבות חכמה והם עשר ספירות
ועשרים ושתים אותיות ירמזו בזה שהוציא הקדוש ברוך הוא המציאות לידי מעשה מאין ליש ויכירום בני אדם ושיגום
בהרגשותיהם כמותיהם ובאיכויותיהם והכמות הם מן הספר וסוד הספר ועיקר העשרה כמו שנאמר עשר ספירות בלי מה
עשר ולא תשע עשר ולא אחד עשרה ולהם סוד סתום מדוע יגיע הספר לעשרה ויתחור חלילה ולזה נאמר בין בחכמה
חכם בבינה בחון בהם וחקור אותם ודע וחשוב וצור והעמד דבר על בורו והשב יוצר על מכנו ומדתן עשר שאין להם

1) Vergl. II, 68. S. 169 ff.

2) Die Bezugnahme auf Ex. 32, 16 (welche Stelle R. II wörtlich anführt) ist nicht zu verkennen.

3) Die beiden Recensionen weichen in diesem Satze in nicht unwesentlichen Stücken von ein-
ander ab. Wo es bei uns heißt, daß die Engel auf die hebräische Sprache mehr Rücksicht nehmen
als auf andere (was an den bekannten hagadischen Ausspruch erinnert: א"ר אל ישאל אדם:
„man bete nicht aramäisch, צרכי בלשון ארמי לפי שאין מלאכי השרת נוקקין לו לפי שאין מכירין בלשון ארמית
weil die Engel des Dienstes darauf nicht achten, da sie die aramäische Sprache nicht kennen“.
Sabb. 12b, was Moscato Veranlassung zu einer weitläufigen Diatribe giebt), hat R. II ganz
einfach, daß die Engel hebräisch sprechen, und es die Sprache der Tora und der Propheten
sei. — Was weiter über die Form der hebräischen Buchstaben gesagt wird, ist in R. II viel
deutlicher und unverhüllter wiedergegeben, daß nämlich mittelst der hebräischen Sprache, der
hebräischen Buchstaben und eines ebenfalls heiligen Gedankens Dinge ins Dasein gerufen
werden können, also wieder eine Vereinigung des Gedankens (סֵפֶר), des Wortes (סֵפֶר) und
des Bildes (סֵפֶר) zu einer Einheit.

4) Aus dem Zusammenhange mit dem Vorigen (s. die vor. Anm.) geht hervor, daß hier nicht
אין sondern וכן (wie auch Var. hat) gelesen werden müsse.

geschaffen, die in seinem Wesen zur Einheit wurden; und diese Einheit ist der Grund zu den 32 Geheimwegen der Weisheit, nämlich die zehn Sefirot und die 22 Buchstaben als die Hindeutung auf das Hervortreten der Wesen in die Wirklichkeit, gebildet nach Quantität und Qualität. Die Quantität ist die Zahl und das Geheimniß der Zahl nur in der Zehn, daher: „Zehn Sefirot sonst nichts; zehn und nicht neun; zehn und nicht elf.“ Darin liegt ein tiefes Geheimniß, warum die Rechnung bei zehn stehen geblieben und nicht mehr oder weniger, daher heißt es weiter: „Habe Einsicht in Weisheit und Weisheit in Einsicht; prüfe sie, forsche sie, wisse, denke, bilde, stelle die Sache zur Klarheit, führe den Schöpfer auf seine Stätte zurück; ihr Maß ist zehn ohne Ende.“ Dann werden sie

כלם¹ בחקיתברך אחד והאחד ההוא התחלה² לשלשים ושנים נתיבות פלאות חכמה שהם עשר ספירות ועשרים ושנים אותיות רמו אל יציאת הנמצאות אל מעשה יוצר³ בכמות ובאיכות והכמות מספר וסוד המספר איננו כי אם בעשרה כמו שאמר עשר ספירות בלי מה עשר ולא חשע עשר ולא אחת עשרה ולהם סוד החום למה עמד החשבון על עשרה לא פחות ולא יתר ועל זה סמך לו הבן בחכמה וחכם בבינה בחון בהם וחוקר בהם⁴ ודע וחשוב וצור והעמד דבר על כדורו⁵ והשבי יוצר על מכונן ומדתן עשר שאין להם סוף⁶ ואחר

סוף ואחר כן זכר חברתם באיכותם וחלק הקב"ה העשרים ושנים אותיות לחלקים שלש אמות ושבע כפולות ושנים עשר פשוטות ואמר על שלש אמות אמש סוד גדול מופלא ומכוסה ממנו שממנו יוצאין רוח ומים ואש שבהן נברא הכל ונתן עריכת אלו שלש איכות כנגד עריכת העולם ועריכת האדם שנקרא עולם קטן ועריכת הזמן ערך אחר וקראם עדים נאמנים עולם ונפש ושנה מלמד שהאחד אהל לאל חבר אחר יתעלה שמו ואם נשתנו הצורות ולא ישתנו הצורות והתמונות אלא לשנוי יסודותיהם ומקומותיהם במעל ותחת ועבה ורק אצל יוצר צורותיהם ומבין תכונותם ומחברן הכל

1) Var. וכלם.

2) Die höhere Einheit ist offenbar richtiger als ראשון, wie R. II hat. Die höhere Einheit (das göttliche Sein) ist nicht der erste der „32 Wege“, sondern der Urgrund derselben, dem sie entstammen. Solche „32 Wege“ sind den Ausgaben des Sefer Jezira gewöhnlich beige druckt, ohne indeß einen Bestandtheil desselben auszumachen. 32 ist übrigens nicht bloß die 6. Potenz von 2, und die Summe von 22 Buchstaben und 10 Zahlzeichen, sondern auch die Summe des Zahlenwerthes des ersten und des letzten Buchstaben des Pentateuch; 32 hagabische Auslegungsregeln hat Elieser, Sohn des Galiläer Jose zusammengestellt.

3) Für das Wort יוצר, das hier ziemlich müßig steht und das jedenfalls nicht יוצר sondern יצר zu lesen ist, werden Varianten: יכיר und יכירי angeführt; die letztere stimmt wieder mit R. II und dürfte in der That יכיר statt יצר zu lesen sein.

4) Var. מהם.

5) Var. בורין.

6) Sez. 1, 4, 5. — Bei der Antithese von חכם בבינה und הבן בחכמה ist בינה als der rationale menschliche Verstand, חכמה als die höhere geheime Weisheit aufzufassen, ein Sprachgebrauch von חכמה, der in ein hohes Alter zurückreicht. Vergl. Sachs: Kerem Chemed VII, S. 269 ff. Das Geheimniß, warum das allgemein gebräuchliche Zahlensystem eben das decadische ist, bedt das Buch Jezira 1, 3 (עשר ספירות בלימה מספר עשר אצבעות) eine Stelle, die hier von unserem Autor übergegangen wird) zum Theil auf. — Uebrigens ist es klar, daß im B. Jezira das Wort ספירה noch in seiner ursprünglichen, etymologisch allein richtigen Bedeutung „Zahl“ gebraucht ist; erst die spätere, kabbalistische Umdeutung und Amplification des Wortes ספירה konnte zu Combinationen von ספירה mit ספירי und ספארא verleiten. — Die Worte עשר שאין להם סוף haben einfach den

nach ihrer Qualität eingetheilt und die 22 Buchstaben in drei Theile gesondert: Drei Mütter, sieben doppelte, 12 einfache. Die drei Mütter sind Alef, Mem, Shin, ein großes, wunderbares, verdecktes Geheimniß, aus dem Luft (אוויר), Wasser (מים) und Feuer (אש), mit denen Alles geschaffen worden, hervorgeht. Diese Buchstabenreihe stellte er mit der Welt im Großen und mit der Welt im Kleinen — dem Menschen — so wie mit der Zeit zusammen, und nannte sie: glaubwürdige Zeugen: Welt, Seele, Jahr; worin zugleich die Lehre ausgesprochen ist, daß eine Anordnung von einem Ordner, Gott, herrührt; daß die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Dinge aus der Verschiedenheit ihrer Stoffe, die höher oder niedriger, trüber oder lauterer sind, herrühren, während die in ihnen sichtbare Weisheit von Seiten dessen, der die Form giebt und Bildung und Harmonie schafft, eine ist; daß eine Leitung nach einem Gesetz durch die

כן הכרתם¹ באיכות וחלק העשרים ושנים אותיות שלשה חלקים שלש אמות ושבע כפולות ושחים עשרה פשוטות² ואמר שלש אמות אל"ף מ"ם ש"ן אמ"ש סוד גדול מופלא ומכוסה שממנו יוצאין אויר ומים ואש³ שבהן נברא הכל⁴ ושם⁵ מערכת האותיות האלה עם מערכת העולם הגדול והקטן שהוא האדם ומערכת הוסיף אחת וקרא אותם ערים נאמנים עולם ונפש ושנה הודיע אותנו כי הסודר אחד מהמסדר האחד יתברך ואם הנמצאות מתחלפות ושונות זו מזו התחלפותם מחמריהם שהם שונים מהם עליון ומהם תחתון ומהם עכור ומהם יך הכל⁶ מהמת חונן הצורות ונותן התכונות והסודר הנה החכמה כלם בהם אחת והשגחה אחת הולכת

עצמה אחת וחכמה אחת וחבור אחד בעולם ובאדם ובו מן הנקראים עדים נאמנים המעידים על ייחוד אל אחד יתעלה שלש אמות אמ"ש בעולם אויר מים אש בנפש גויה בטן ראש בשנה חיה קור וחום בגד כפרת שבע כפולות בעולם שבתאי צדק מאדים חמה נוגה כוכב לבנה בנפש חכמה עושר ממשלה חיים חן זרע שלום בשנה שבת חמישי שלישי ראשון ששי רביעי שני שתי עינים שתי אזנים שתי נקבי האף והפה שבעה אקלימים שבע שבתות י"ב פשוטות בעולם

Sinn, daß es zwar nur zehn Zahlen in jeder Zahlordnung gebe, dieser zehnzähligen Zahlordnungen aber keine Zahl sei. Vergl. D. Deutsch: Ueber den frühzeitigen Gebrauch der indischen Ziffern bei den Juden (Frankels Monatschrift 1866 p. 385).

1) הכרתם ist hier wohl nicht הַכָּרְתָם, sondern הִכָּרְתָם (ihre, d. i. der 32 Wege Theilung, Eintheilung) zu lesen. Fast möchte man aber mit Rücksicht auf R. II (זכר הברתם) für eine Corruption aus הברתם halten, bei der כ aus ה, ב aus ח verberbt worden. Moscato bringt הַכָּרְתָם mit der oben gedachten Lesart ייכר in Verbindung.

2) Jezira 1, 2. Die 22 Buchstaben werden hier יסוד genannt. אל Element der Buchstaben und der daraus entstehenden Bildungen; die weibliche Form ist von dem grammatischen Geschlecht des Wortes אות Buchstabe bedingt.

3) Jezira 2, 1. 3, 1. 2. 3. Warum die Erde ausgelassen sei, wird später erklärt werden. Offenbar sind in der Zusammenstellung dieser drei Elemente Spuren alter Philosopheme von der Entstehung des All aus Luft, Wasser oder Feuer zu erkennen. Daß אויר hier als ursprünglich hebräisches Wort betrachtet wird, ist ein schon von Junz (WB. S. 165 u. f.) beachtetes Zeichen für die Tugend des Buches.

4) Var. העולם.

5) וְשֵׁם nämlich das Buch Jezira; siehe das. Cap. 4. In diesen parallelen Reihen der Buchstaben mit Welt, Mensch, Jahr, variiren die beiden Recensionen unter einander und mit dem Buche Jezira selbst nicht unbedeutend. Vergl. übrigens Ginnat Egoz p. 32 c ff.

6) Var. אבל.

Welt im Großen, durch den Menschen, durch die Ordnung der Sphären geht; daher seien Welt, Mensch, Jahr glaubhafte Zeugen für seine Einheit. — Diese Anordnung läßt sich etwa so darstellen:

Drei Mütter: Alef, Mem, Schin

Welt: Luft, Wasser, Feuer.

Mensch: Brust, Leib, Kopf.

Jahr: Feuchte, Kälte, Hitze.

Sieben doppelte: Bet, Gimel, Dalet, Kaf, Fe, Kefch, Tav.

Welt: Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur, Mond.

Mensch: Weisheit, Reichthum, Herrschaft, Leben, Günst, Nachkommenschaft, Frieden.

Jahr: Sabbat, Donnerstag, Dienstag, Sonntag, Freitag, Mittwoch, Montag.

Zwölf einfache:

Welt: Widder, Stier, Zwillinge, Krebs, Jungfrau, Waage, Skorpion, Bogen, Steinbock, Wassermann, Fische.

על סדר אחד בעולם הגדול ובאדם ובסדר הגלגלים והוא שאמר עליהם שהם עדים נאמנים על אחדותו יחברך שמו עולם ונפש ושנה ושם סדורם על קרב הדמיון¹

שלוש אמית אנוש

בעולם אויר מים אש

בנפש גויה² בטן ראש

בשנה רייה קור וחום

שבע כפולות בגד כפרה³

בעולם שכחתי צדק מאדים

חמה נוגה ככב לכנה⁴

בנפש חכמה עושר ממשה

חיים חן זרע שלום

בשנה שבת חמישי שלישי

ראשון שני רביעי שני

שתיים עשרה פשוטות

בעולם טלה שור תאומים סרטן

אריה בחולה מאזנים עקרב קשת

גדי דלי דגים.

טלה שור תאומים סרטן אריה בחולה מאזנים עקרב קשת גדי דלי דגים בנפש יד ימין ושמאל רגל ימין ושמאל כבד מרה וטחול המסם וקיבה וקורקבן בשנה ניסן אייר סיון תמוז אב אלול תשרי מרחשון כסלו טבת שבט אדר אבר לישן אבר לשחוק אבר לנעם אבר להרהר אבר להלך אבר לעשות אבר להשמש אבר לעומם אבר לדבר אבר להריח אבר לשמוע אבר לדאות אחד על גבי שלשה שלשה על גבי שבעה שבעה על גבי שנים עשר ולאחלה האברים שותפים

1) Var. setzt zu: הזה.

2) גרייה bezeichnet hier, dem biblischen Sprachgebrauche sich anschließend, den obern Theil des Rumpfes, Leib, Brust (im Gegensatz zu בכך Bauch); in der Mischna ist ראש הגויה ein Euphemismus für das männliche Glied. Vergl. Mischna Negaim 6, 7.

3) Daß das Buch Sejira unter die doppelten d. h. mit einer doppelten Aussprache versehenen Buchstaben außer בגדכפא auch das ר zählt, findet zunächst seine Veranlassung in der nothwendig zu bildenden Siebenzahl bei Buchstaben, und eine — wenn auch nicht ganz befriedigende — Begründung in der Doppelfstellung des ר, wonach es in gewisser Hinsicht als Reibbuchstabe behandelt wird; ein Umstand, der wieder auf die an die Aspirirung des griechischen ρ streifende Aussprache des ר erinnert, wie sie noch in manchen hebraisirten griechischen Wörtern hervortritt. Siehe Geiger; Lehr- und Lesebuch der Mischna S. 21 und Grätz: Gnosticismus u. s. w. S. 116.

4) Ueber diese — schon im Talmud vorkommenden — Namen der Planeten und über die Reihenfolge derselben vergl. Sachs: die religiöse Poesie der Juden in Spanien S. 230 ff. — Ueber die gegenseitigen Beziehungen der verschiedenen Sieben spricht auch mit Beziehung auf diese Stelle des Buches Sejira Ibn-Esra Kohelet 7, 13. — Die Ordnung der Wochentage entspricht den noch bei uns gebräuchlichen Namen derselben, und dem Glauben an eine Bestimmung eines jeden Tages für einen Planeten. — R. II setzt noch 7 Oeffnungen des menschlichen Körpers, die sieben Klimate

Mensch: Organ zum Sehen, Hören, Riechen, Reden, Schmücken, Begatten, Handeln, Gehen, Denken, Zürnen, Lachen, Schlafen.

Jahr: Nisan, Ijar, Sivan, Tammus, Ab, Elul, Tischni, Marcheswan, Kislew, Tebet, Schebat, Adar.

„Einer auf drei und drei auf sieben und sieben auf zwölf.“ Und diese Glieder haben Gemeinschaft mit einander, z. B. „Die Nieren rathen, die Milz lacht, der Magen schläft, (die Leber zürnt)“. Es ist gar nichts Wunderliches, daß die Nieren Kraft haben sollen, Rath zu ertheilen; etwas Aehnliches sehen wir ja an den Testikeln der Castraten, die noch schwächer an Geisteskraft sind als Frauen, weil ihnen Testikeln fehlen und mit ihnen der Bart und besonnener Rath. „Die Milz lacht“ weil sie ihrer natürlichen Thätigkeit zufolge das Blut und die schwarze Galle vor Verdickung und Trübung

בנפש אבר לראות אבר לשמוע אבר להריח אבר לדבר אבר לטעום אבר לחשמיש אבר לעשות אבר להלך אבר להרהר אבר לכעום אבר לשחוק אבר לישון:

בשנה ניסן אייר סיון תמוז אב אלול חשרי מרחשון כסליו טבת שבט אדר:¹

אחר על גבי שלשה ושלשה על גבי שבעה ושבעה על גבי שנים עשר² ובאברים האלה מקום השתחפות כמו³ כליות יועצות וטחול שוחק וכבד כועס⁴ וקיבה ישנה ואיננו תמה שיהיה לכליות כח בהטבת העצה כי אנחנו רואים כמו זה בביצים שאנחנו רואים הסריסים יותר חלושי השכל מהנשים מפני שנעדרו הביצים חסרו הזקן והעצה הנכונה⁵ וטחול שוחק בעבור שבכת טבעו מנקה הדם והמרה

עוזרים כמו כליות יועצות וטחול שוחק וקיבה ישנה ויכול שיש לכלות עצמה ועצה כאשר נמצאת הבצים עוזרים וראיה לדבר הסריסים שאין להם זקן ובשבלם ובמועצות חסרים כנשים ונאמר שהטחול שוחק מפני שהוא מנקה הדם ההולך בו הרוח משאריו ויעזר בחדוש השחוק נקין הדם ויעשה הטחול זה בעצמות הטבעה שבו ונאמר הכבד כועס מפני המרות הגולחת בו ואמר קיבה ישנה כנוי לכלי המאכל ולא זכר הלב שהוא מלך ולא סתר המבדיל ולא הראיה שהם משרתים ללב ולא ישרותו לכלל הגוף אלא בדרך מקרה לא בכונן ראשון והקרקר נזכר בכלל ההרגשות המתהוות בשבילו ולאברים שהם רבות הסתר המבדיל סוד והם הטבעים הראשונים וסתר המבדיל מבריע בין עולם הטבעה ועולם החיים

כי שבתאי מושל בשבת וצדק בהמשי: Caspe bemerkt hierzu: וז"ל. Undeß hat ja auch die Tibbonische Uebersetzung (wie auch R. II) dieselbe Ordnung.

1) R. II setzt hier auch noch besondere menschliche Glieder zu, aber nur zehn; es fehlen die 12, die Jez. 5, 2 noch gezählt werden. Vergl. Anm. 3.

2) Jezira 6, 3. Der Sinn ist wohl: die Eins erweitert sich zu Drei, die Drei zu Sieben, die Sieben zu Zwölf.

3) Nach diesem Texte wird der Sinn erst recht verständlich, wenn man die in R. II angeführten Namen von Gliedern ebenfalls in unsern Text aufnimmt. Dann ist der Sinn: die zuerst genannten Glieder haben mit den dann genannten Funktionen eine theilweise Gemeinschaft, die Milz mit dem Lachen, der Magen mit dem Schlafen (die Nieren mit dem Denken derer?)

4) Wir haben kein Bedenken getragen, die Worte כועס וכבד, die in den bisherigen Ausgaben fehlen, in den Text zu setzen, da sie nicht nur in der Parallelstelle im Talmud (Berach 61 a u. b) sich befinden, sondern auch von dem Folgenden nothwendig verlangt werden. — Von der vulgären Auffassung des שוחק weicht die des Eliezer b. Joel ha-Levi (vergl. Moscata) ab, welcher שורקק liest, also parallel mit קרקבן טוחן, was durch eine Haggaba bestätigt werde, in der es heißt: ברא רחם גרוסות בעולם וכנגדו באדם טחול שוחק. ברא את השוחקות וכנגדו קרקבן טוחן.

5) Vergl. Salomo Duran OA. Nr. 310.

schlägt und aus dieser Klärung Heiterkeit und Freude hervorgeht; „die Leber zürnt“ wegen der Bitterkeit, die sich in ihr bildet; „der Magen schläft“, Beziehung auf die Ernährungsorgane. Des Herzens wird nicht gedacht, weil dies der König ist, auch nicht des Zwerchfells und der Lunge, weil diese zum unmittelbaren Dienst des Herzens bestimmt sind, und dem übrigen Körper nur zufällig, nicht aber ihrer ursprünglichen Bestimmung nach, dienen. Das Gehirn ist unter die Sinne, die aus demselben hervorgehen, vertheilt. Außerdem liegt in den Gliedern, die unterhalb des Zwerchfells sind, ein tiefer Sinn; sie sind die primäre Vegetation, die primäre Erzeugung; das Zwerchfell scheidet das vegetative vom animalischen Leben, wie der Hals das animalische vom rationellen (wie dies Plato im Timäus ausführt). Aus den primären Erzeugungen, aus der Welt des Vegetativen, da wo die Wurzel des Werdens ist, wo der Samen herkommt und wo das Embryo aus den vier Elementen gebildet wird, hat sich Gott die zur Opferrichtung bestimmten Theile erwählt, Fett, Blut, das Netz an der Leber, die Nieren; dagegen weder das Herz, noch das Gehirn, noch die Lunge, noch das Zwerchfell; ein tiefes Geheimniß, dessen Deutung verboten ist, daher die Vorschrift: daß man das Buch Jezira nur unter gewissen Formen, mit Wenigen, dazu Vorbereiteten studiren dürfe. — Dann heißt es weiter: „Sieben doppelte, sechs

השחורה מהעכירות והעובי ובהנקותם תהיה השמחה והשחוק וכבר כועס בעבור המרידות המתולדות בו¹ וקיבה ישנה כנוי לכלי המזון ולא זכר הלב מפני שהוא המלך² ולא הקרום³ והריאה מפני שהם שמשים מיוחדים לו ואינם שמשים לשאר הגוף כי אם בדרך המקרה לא בכונה הראשונה והמזון נכנס בחלקי החושים הנוגדים ממנו ועוד כי יש לאיברים שהם למטה מהקרום החולק סוד מפני שהם הטבע הראשון והתולדה הראשונה והקרום חולק בין עולם הטבע ועולם החיים כמו שהצואר חולק בין עולם החיים ובין עולם הדבור כאשר זכר אפלטון בספר טימאוס⁴ והמוצאים הראשונים שהם מעולם הטבע ושם שורש ההווה שמשם יצא הזרע ושם יברא העובר במה שבין הארבעה טבעים משם בחר הבורא הנתחיים המוקרבים החלב והדם ויותרת הכבד ושתי הכליות ולא בחר בלב ולא במוח ולא בריאה ולא בקרום והסוד עמוק למאד והפירוש אסור⁵ וכבר נאמר אין דורשין בספר יצירה אלא בתנאים ומעט שהם מזומנים⁶ ואח"כ

כאשר יפריש הצואר בין עולם החיים ובין עולם הדבור כאשר זכר אפלטון והמקור הראשון הוא עולם הטבעה ושם שורש תכונת הגוף והזרע ושם יתצואר הולך בכטן אמו בעוצמת הארבע טבעות ולפיכך ברא הקב"ה האברים הקרבים על גבי המזבח אשם והם החלב והדם ויותרת הכבד ושתי הכליות ולא בחר בלב ולא בקרקד ולא בריאה ולא בסתר המבריל והסוד עמוק והפירוש אסור שאמרו אין דורשין בספר יצירה ואמר שבע כפולות שש צלעות לששה צדדים והיכל הקדוש מכון באמצעו בחד כבוד ה' ממקומו הוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו ירמזו בזה לרבר אלוהות המבחר המשתנות

1) Var. האדומה שנעשית בו.

2) Diese Stelle ist angeführt in GA. Chacham Zebi Nr. 77.

3) מלמלך החולק קרום, das Zwerchfell. סתר, welche R. II constant statt קרום gebraucht, heißt Hülle, Deckel.

4) Plato Timaeus p. 69 E und 70 A. Vergl. Munk. Le Guide II, p. 109.

5) Var. ארץ.

6) Ein ausdrückliches Verbot im B. Jezira zu studiren, kommt im Talmud nicht vor, und konnte auch nach dem Obigen (S. 338 Anm. 4) nicht vorkommen. Mischna Chagiga 2, 1 spricht von den Bedingungen, unter denen es erlaubt sei, Maase Merkaba und Maase Berescht (dessen Inhalt zum Theil mit dem Thema des B. Jezira congruirt) zu studiren. Von R. Chanina und

Flächen nach sechs Seiten und der heilige Tempel in der Mitte. Gelobt sei seine Herrlichkeit von seinem Orte aus, Er ist der Ort der Welt, aber nicht die Welt sein Ort.“ Er weist auf den Gottesgeist, der dies Entgegengesetzte in sich vereinigt, und vergleicht ihn mit einem Punkt, mit dem Mittelpunkt eines Körpers von sechs Seitenflächen und drei Dimensionen; so lange der Mittelpunkt nicht fest steht, so stehen auch die Seitenflächen nicht fest. Ueber das gegenseitige Verhältniß zwischen diesen und der Alles tragenden Kraft, in der sich die Gegensätze vereinigen, giebt das Buch durch die Gegenüberstellung von Welt, Mensch, Jahr, Aufschluß; denn bei jedem stellt es etwas hin, was die Theile umfaßt und die Harmonie erhält. Der Drache in der Welt wie der König auf dem Thron, die Sphäre im Jahr wie ein König im Lande, das Herz am Menschen wie ein König im Kriege. Teli ist der Name des in der Astronomie bekannten Drachen, arabisch גוה״ר, worin eine Hinweisung

amr سبع כפולות שש צלעות לשש צדדים והיכל קדוש¹ מכוון באמצע ברוך כבוד ה' ממקומו² הוא מקומו של עולם ואין עולם מקומו³ רמו לענין האלהי המחבר⁴ בין ההפכים ודמהו בנקודה והמרכז מנוף בעל הששה צדדים⁵ ושלשה המשכים וכעוד שלא חקבע⁶ החוץ לא יקבעו הקצוות והעיר על הערך אשר בין אלה ובין הכח הסובל לכל שבו יתחברו ההפכים בערך הנקבע בעולם ונפש ושנה כי שם לכל אחד מהם דבר כולל את חלקיו ומסדר אותה ואמר חלי בעולם כמלך על כסאו גלגל בשנה כמלך במדינה לב בנפש כמלך במלחמה⁷ חלי שם התנין הנוכר בחכמת התכונה הוא בערב גוה״ר⁸ רמו בו אל עולם

הרואה לדרקון התיכון בגולם בעל ששה הצדדין שלשה חוטין שהם גבולי העולם שאם אין תיכון אין צלעות קצוות מלמד שההקדמות שיש בין הגולמים ובין העצמה הנושאות הכל המתחברות המשתנות בהקדמות הנוכר חקרוך בעולם ונפש ושנה שהוא שם לכל אחד מהם עצמה אחת מאספת החלקים ומערכת אותם על התכונה חכונה הראויה להם לפיכך אמר להם חלי בעולם כמלך על כסאו גלגל בשנה כמלך במדינה לב בנפש כמלך במלחמה חלי הוא הנחש הבריה שבשמים שהגלגלים רצים בו וירמוזו בו לדברים הנסתרים שלא ישתנו ההרגשות וירמוזו בגלגל השמש המתבר

R. Hofschaja wird Sanh. 65 b 67 b erzählt, daß sie sich mit יצירה (oder יצירה) beschäftigt haben; vergl. Junz GB. S. 164 Anm. h und Raschi Erubin 63a.

1) Var. קדש.

2) Ven. I מכוון במקומו.


3) Sezira 4, 2: ודרום והיכל הקדש באמצע הוא נושא את כלם angeführt worden. Ueber מקומו של עולם vergl. Ber. R. f. 60 d ed. Amst.


4) So und nicht המחבר ist zu lesen, wie schon Brecher richtig bemerkt.

5) Var. שש צלעות.

6) Var. יקבע.

7) Sezira 6, 2.

8) ⁹  Pers. Caput et cauda draconis in orbe lunae; circulus ea deferens.

Freyt. I, p. 324 b. — הלי,  bedeutet bei den jüdischen Astronomen die sog. Drachenlinie, d. h. die Linie, welche die beiden Durchschnittspunkte der Mondbahn und der Ekliptik („Kopf und Schweif des Drachen“) mit einander verbindet; fälschlich haben Manche darunter das Sternbild des Drachen verstanden. Vergl. Steinschneider: Magazin für die Literatur des Auslandes 1845. Nr. 80, S. 320 und Bild. Lit. (Ersch und Gruber Encycl. 2. Sect. Th. XXVII. S. 402). — Zu den Worten der Mishna Aboda sara 3, 3: „Wer Geräte findet mit dem Bilde der Sonne, des Mondes, des Drachen“ u. s. w. bemerkt Maimonides: „das heißt nicht, daß man einen Kreis

liegt auf die Welt des Verstandes; denn mit dem Drachen bezeichnet man die verborgenen, von dem Sinn nicht faßbaren Dinge. Unter Sphäre ist hier verstanden die sich neigende Sonnenkugel, von der die Jahreszeiten abhängen; das Herz regelt das Leben und beherrscht die Theile; damit ist also gesagt, daß die Weisheit in den Dreien eine ist, wie auch der Gottesgeist einer, und die Verschiedenheit unter ihnen nur in der Verschiedenheit ihrer Stoffe beruht. So wird der Gottesgeist, wenn er die geistigen Wesen leitet, einem Könige auf dem Throne verglichen, dessen Willen in Folge eines kleinen Winks von seinen Lieblingen, seinen Dienern geschieht, die ihn kennen, ohne daß sie oder er eine Bewegung machen; wenn er die Sphären leitet, einem König in seinem Lande, denn

השכל כי העצם¹ בו מכנין הדברים הנעלמים אשר לא יושגו בחוש ורצונו בגלגל גלגל השמש הנוטה² שבו יסחרו חלקי השנה ולב מסדר החיים ומושל בחלקיו ורצונו לומר שהחכמה בשלשה אחת והענין האלהי אחד והחלוק ביניהם איננו כי אם כהחלפות היוליהם ודמה הענין האלהי כשהוא מנהיג הרוחנים כמלך על כסאו אשר יעשו דבריו ברמו מעט אצל סגולתו ועבדיו המכירים אותו מבלי תנועה מהם ומטנו ודמיו כשהוא מנהיג הגלגלים כמלך במדינה

הלקי השנה והלב מחבר הלקי הגרמים החיים ומולך בכל איבריהם והחכמה אחת כולם והוא דבר האלוהות והשגת המצוי בהמונות לשוני היסודות לפיכך ידמה דבר האלוהות המנהיג הרוחניים למלך על כסאו שיאמר ויעש אחריו ויצוה ויתקיימו מצוותיו ברמו מנהו וידמה במנהג השמים למלך במדינה המראה בחזותיה ובמגרשה עצם ממשלתו ואימתו וידמה במנהג החיים למלך במלחמה שהוא בשני יצרים ביצר האחד לעזר אוהו לאהוביו והשני לשבר אויביו ובכל זו חכמה אחת ואינה גדולה בגלגל הגדול מן הנמלה הקטנה ולא נוקרו הגלגלים אלא מפני שהם חופר

finde und sage, daß es die Sonne sei, oder einen Kreisabschnitt und diesen für den Mond halte, sondern es bezieht sich dies auf den Glauben an Talsimane (s. Sachs: Beiträge I, S. 64), wonach man den Sternen bestimmte Gestalten zuschrieb, dem Saturn z. B. die Gestalt eines schwarzen Greises, der Venus die eines schönen mit Goldgeschmeide geschmückten Mädchens, der Sonne die eines gekrönten auf einem Wagen stehenden Königs und so allen Sternbildern und Sternen besondere Gestalten, über die freilich viele Differenzen obwalten, wie dies bei erdichteten Sachen natürlich ist. So ist auch hier unter dem Bilde der Sonne und des Mondes die der Sonne und dem Monde — nach welcher Ansicht es sei — zugeschriebene Gestalt zu verstehen. Drache (דרקון) ist eine Gestalt mit Schuppen zwischen den Flossen bedeckt, wie ein Fisch, und genoss eine besondere Verehrung, weil man sich so einen Theil der Sphäre dachte. Ein Anhänger dieses Glaubens sagte mir, diese Gestalt sei die des ה'י, des Drachen des Mondes, im Arab. נחש, und werde so und so in dieser und dieser Stunde verfertigt; als ich ihn fragte, aus welchem Buche er das habe, da ich nicht so etwas gefunden, so sagte er, sein Lehrer habe diese Gestalt sich ausgedenkt, wie viele Dinge, die er ihm als Geheimniß anvertraut.“ Schon lange vor Maimon. hat man in Stellen wie Jes. 27, 1. Job 26, 13 unter dem בריח נחש den ה'י (vergl. Pirke R. Eliezer bei Rimchi Schorachim s. v. נחש) oder auch die Weltaxe (Pirke R. Eliezer c. 9 gegen Ende. Jesob Olam 2, 1 f. 16 d ed. Goldb.) verstanden; vielleicht hat auch unser Autor hier ה'י (womit auch im Jesob Olam gleichbedeutend gebraucht wird) in dem weiteren Sinne als Weltaxe gebraucht. Jedenfalls will das B. Bezira nach der Auffassung des Autor's die Drachenlinie (oder Weltaxe) als etwas Unsichtbares und doch die Welt Tragendes und Leitendes mit einem auf seinem Throne sitzenden, von seinen Untertanen nicht gesehenen und doch alles leitenden König verglichen haben.

1) ה'י haben die Edit., welcher Lesart die des arabischen Original's جوهر entspricht. Var. hat (wie es scheint richtiger) ההיג = جوهر.

2) גלגל הנוטה die sich neigende, d. h. gegen die große Sphäre (deren Mittelpunkt der Mittelpunkt der Erde ist) geneigte Sphäre, Ekliptik (גלגל המולות).

er muß sich an den Enden seines Landes sehen lassen, um sich in jedem Theile desselben als furchtbaren und gütigen Herrscher zu zeigen; wenn er die Menschen leitet, einem König im Kriege, der das Entgegengesetzte zu thun sich bestrebt, seinen Freunden Sieg zu verschaffen und seine Feinde zu besiegen. Ueberall ist die Weisheit eine, denn die Weisheit, die sich an den Sphären zeigt, ist nicht größer, als die im kleinsten Thiere sichtbar wird. Der hohe Rang jener besteht nur darin, daß sie aus einem lauterem und dauernden Stoffe sind, und daß nur ihr Schöpfer über sie Macht hat, wogegen der Stoff, aus welchem das Thier ist, Einwirkungen annimmt, Eindrücken und zwar entgegengesetzten, Kälte und Hitze u. s. w., die auf ihn eindringen, ausgesetzt ist, und von der Zeit vernichtet würde, hätte es nicht die Weisheit durch das Verhältniß von Mann und Weib so eingerichtet, daß nur das Individuum stirbt, aber die Gattung erhalten wird, und zwar in Folge der Umdrehung der Sphäre des Aufganges und des Unterganges. Hierüber giebt jenes Buch Kunde, indem es sagt, daß zwischen der Bildung des Mannes und Weibes nur der Unterschied sei, der zwischen sichtbaren und verborgenen Gliedern stattfindet; wie nämlich die Anatomie zeigt, sind die Geschlechtstheile des Weibes denen des Mannes gleich, nur nach innen gewendet, und daher: „Mann אִישׁ, Frau אִשָּׁה. Die Sphäre wendet sich vor- und rückwärts, nichts Besseres als נַגַּע (Wonne), nichts Schlechteres als נַגַּע (Schaden).“ Der Sinn ist: Die Buchstaben von אִישׁ und אִשָּׁה, נַגַּע und נַגַּע sind dieselben,

כי הוא צריך להראות בפנות המדינה שיראה על כל חלק ממנה ממשלתו ומוראותיו ועולותיו ודמיון כשהוא מנהיג החיים כמלך במלחמה שהוא בין הפכים ישחלל להגביר אוהביו ולגבר על אויביו והחכמה אחת כי אין החכמה בגלגלים גדולה מהחכמה בקטן שבחיים¹ אך גדולה מעלתם בעבור שהם מחוסר וך וקיים לא יכלם כי אם כוראם והבעל חיים² מחוסר מקבל רושם מתפעל רושמים בו ההפכים הבאים עליו תמיד מקור וחום וזולתם ומכלה אותם הומן לולי החכמה אשר התחכמה להם בזכר ובנקבה להשאיר המין באבר³ האישים וזה בסבוכי הגלגל והזריחה והשקיעה כאשר⁴ העיר עליו הספר הזה ואמר שאין הפרש בין יצירת הזכר והנקבה אלא מה שיש בין הראות האיברים מה והסתתרם וכבר ביארנו⁵ זה בניתוח שאיברי הנקבה כאיברי הזכר אלא שהם מהופכים אל פנים כמו שאמר⁶ זכר באמש ונקבה באשם חוזר בגלגל פנים ואחור אין בטובה למעלה מענג ואין ברעה למטה מנגע⁷ רוצה לומר שאותיות אמש ואשם וענג ונגע אחת

וד ואינו מקבל השתתה מהרה ולא יבלה ולא יכלה אלא לזמן מרובה כאשר יצרה הבורא ומשתנים מרגע לרגע ואין עומדים על תכונתן אפילו חלק אחד מן השעה מפני החום והקור והלח והיבש המשיגים אותם ושאר האיכויות וכמעט יבלה הומן לולי העצמה שתאמצם בזכרות ובנקבות ולהותיר שארית להם ולקיים זרעם סבל יצרת מינם ואין חושש מאבדן הגולמים אחר שהזרע קיים וכל זו במרוצת נגללים ומהלכו השמש והיובכים כמו שהוא נרמז בספר יצירה ואמר שאין הפרש בין יצירת הזכר ליצירת הנקבה אלא שבאחד נראין האיברין ובאחד נסתרים ומודים כזה חכמי הטבעה ואומרים בפירושהם שאיברי הנקבה כאיברי הזכר אלא שהם הפוכים לפנים ואמר בספר יצירה זכר באמש" ונקבה באשם

1) Bergl. I, 66. §. 49. III, 17. §. 218 u. V, 20.

2) Var. (הבעל חיים): והחיים.

3) Var. בהאבר.

4) Var. אשר.

5) Statt ביארנו ist wohl zu lesen ביארו (dem auch M. II entspricht) oder מכואר wie Caspe hat. Brecher schließt aus ביארו, daß Jehuda ha-Levi ein Werk über Anatomie verfaßt habe (?).

6) Jezira 3, 5.

7) Jezira 2, 4.

nur daß sie anders gestellt sind, gerade wie die Sphäre ihrem Wesen nach beim Aufgang wie beim Untergang dieselbe ist, und nur uns hin und her zu gehen scheint. Durch die Glieder, die unterhalb des Zwergfells sich befinden, deutet jenes Buch auf die vier Elemente; er sagt: „Zwei spotten, zwei jubeln, zwei rathen, zwei jauchzen; er machte sie wie einen Streit, stellte sie gegenüber wie zum Krieg; die einen verbinden sich mit den andern und die einen stehen den andern gegenüber; sind die einen nicht, so sind es auch nicht die andern und alle hängen dicht an einander“; eine Ausdeutung, die im Allgemeinen verstanden werden kann, wenn es auch schwer ist, sie im Einzelnen zu erklären, und zwar von dem Bedürfniß der Thiere nach dem Entgegengesetzten, die es eben sowohl aus diesem Kriege erhalten, wie auch ohne diesen Krieg keine Erhaltung wäre; dies Alles wird gesagt, nachdem er die Bildungen in ihrer gehörigen Ordnung aufgeführt und das Höchste, den Geist Gottes vorangestellt: „Erstens der Geist des lebenden Gottes; zweitens Luft aus Geist; drittens

הוא אין ביניהם אלא ההקדמה והאיחור כמו שהורחקה והשקיעה לגלגל אחת בחוק ובחוקנו אנחנו¹ רצוא ושוב ורמו באברים² שהם למטה מהקרום על מוצאי הטבעים הארבע כמו שאמר שני לועזים ושני עליזים שני יועצים ושני עליזים עשאו כמין מריבה ערכו כמין מלחמה מקצה אלו מצטרפין עם אלו³ ואלו כנגד אלו אם אין אלו אין אלו וכולם אדוקים זה בזה⁴ והרמו מוכן לגמרי ואם יקשה לכבד הפרדתו⁵ מצורך בעלי חיים אל ההפכים והן גורמין הצלחו מהמלחמה הואת ולולי המלחמה הואת לא היתה הצלחו ואת אחרי⁶ שסדר היצירות והקדים⁷ הדבר החשוב והוא רוח אלהים חיים אמר⁸ אחת רוח אלהים

חזר גלגל פנים ואחור אין בטובה למעלה בענג ואין ברעה למטה מנגע ירצה לומר שאותיות א"ש ואש"ם וענג ונגע שווים ואין ביניהם אלא מה בין מוקדם ומאוחר כמו תנועות המורה שוה לתנועות מערב אצל הגלגל ואצלנו משוונות שנוי גדול וכן רמו באיברים שתחת סתר המבדיל לעיקרי הארבעה טבעות כאמור שני לועזים ושני עליזים שני יועצים ושני עליזים עשאו כמין מריבה ערכו כמו מלחמה מקצה אלו מצטרפין עם אלו ואלו המורה אלו אלו כנגד אלו ואם אין אלו אין אלו וכולם אדוקים זה בזה ואלו הרמזים ידועים בכללם וקשים להבין בפרטם מפני שהחיים צריכים לשנוי ואין להם שלום אלא מצד המלחמה ולולי המלחמה לא היה להם שלום אחר שנבראו הבריות תקדם מהם היקר והוא רוח אלהים חיים שהם רוח מרוח שלש מים מרוח ארבע אש ממים ולא נזכר הארץ שהיא גולם הכל כמו החומר ללבנים והעסה

1) Vergl. oben II, 50. S. 154 Anm. 1.

2) Var. לאברים.

3) Var. setzt zu: אלו המורה אלו (wie R. II).

4) Die Lesart des Autors weicht hier wesentlich von unsern Ausgaben des B. Sezira ab. Bei uns heißt es 5, 2: עשאו כמין מריבה וערכו כמין מלחמה בנפש und 6, 3: שלשה אוהבים שלשה שונאים וכולן אדוקין זה בזה. Das Uebrige im obigen Text fehlt in unsern Ausgaben. Statt מריבה liest die Mant. Ausgabe des Sezira Text I מרינה, als parallel mit מלחמה, wie oben מלחמה אלו אלו gegenübergestellt wurden. Bei Botarel (Comm. zu Sezira p. 54 a) כתב ר' יהודה ואל חקקו כמין עדונה חקק המים כמין שורות יש בכאן ארץ ואח"כ מים ואח"כ ארץ כמו: Bei uns heißt es 5, 2: עשאו כמין מריבה וערכו כמין מלחמה בנפש und 6, 3: שלשה אוהבים שלשה שונאים וכולן אדוקין זה בזה. Das Uebrige im obigen Text fehlt in unsern Ausgaben. Statt מריבה liest die Mant. Ausgabe des Sezira Text I מרינה, als parallel mit מלחמה, wie oben מלחמה אלו אלו gegenübergestellt wurden. Bei Botarel (Comm. zu Sezira p. 54 a) כתב ר' יהודה ואל חקקו כמין עדונה חקק המים כמין שורות יש בכאן ארץ ואח"כ מים ואח"כ ארץ כמו: Bei uns heißt es 5, 2: עשאו כמין מריבה וערכו כמין מלחמה בנפש und 6, 3: שלשה אוהבים שלשה שונאים וכולן אדוקין זה בזה. Das Uebrige im obigen Text fehlt in unsern Ausgaben. Statt מריבה liest die Mant. Ausgabe des Sezira Text I מרינה, als parallel mit מלחמה, wie oben מלחמה אלו אלו gegenübergestellt wurden. Bei Botarel (Comm. zu Sezira p. 54 a) כתב ר' יהודה ואל חקקו כמין עדונה חקק המים כמין שורות יש בכאן ארץ ואח"כ מים ואח"כ ארץ כמו:

5) Das Wort למרי im gewöhnlichen Sinne genommen paßt keinesfalls hierher, fehlt auch in einer Variante, sowie חלקי (so liest auch Caspe) statt הורירו angeführt wird. R. II hat hier jedenfalls einen richtigeren und klareren Text.

6) Var. כלזה אחר.

7) Var. setzt zu: וסדר.

8) Sezira 1, 9. 10. Der Doppelsinn von רוח Geist und רוח Wind, Luft, läßt sich natürlich

„öde und müßig“ war, bis er durch den göttlichen Willen, der ihn umfing, Qualität erhielt und nun der Geist Gottes genannt wurde. Die Bezeichnung „Wasser“ für den Urstoff ist auch sehr passend gewählt; denn ein dichterer Körper als das Wasser eignet sich nicht für eine Einwirkung der Natur auf alle seine Theile, weil diese zu fest sind. Ein erdiger Körper eignet sich nur für Kunstbearbeitung, weil solche nur die Oberfläche desselben, nicht aber alle Theile berührt, während die Natur Alles durchdringt und eine Naturbildung durch eine wasser-ähnliche, flüssige Beschaffenheit bedingt ist; eine andere Bildung heißt eine „durch Kunst oder Zusammenfügung oder Zufall entstandene.“ Die Natur bearbeitet den Stoff nur und bildet ihn nach ihrem Gefallen, so lange er in Wassergestalt ist; dann verhärtet sich, was eine dichtere Gestalt annehmen soll. Von solchen Dingen heißt es: „Er machte aus dem Nichts ein Gegenständliches, aus dem Nichtsein ein Sein, hieß große Säulen aus der ungreifbaren Luft“, ferner: „Wasser aus Luft: er hieß und schnitt das Tohu und Bohu und Schlamm und Lehm; er machte sie einem Beete gleich; stellte sie hin einer Mauer gleich, deckte sie wie mit einem Estrich, goß Wasser darauf und sie wurden Staub“. Ferner: „Tohu, das ist die grüne Linie, welche die

וכהו¹ עד שהתאיך² בחפץ האלהי הסובב אותו וכנה אותו כרוח אלהים ודמות החומר הטבעי במים דמיון נכון ביותר כי מה שהוא יותר עבה מן המים לא ישתוו פעולות הטבע בכל חלקיו מפני שהם חזקים³ כי אין הגוף הארצי ראוי כי אם למלאכות כי המלאכה אינה כוללת כי אם שטחי החומר ולא כל חלקיו והטבע הוא כולל כל חלקי הדבר ואין הווה אלא שיהיה כבר בתכונת המים וב נגר ואם אינו כן לא יקרא הוא טבעי אבל הוא מלאכותי או מתרכב או מקרי ואין הטבע פועל בו אלא בעודנו בתוך המים יציירנו בחפצו ואחר כך תקשה⁴ מה שהוצרך להתקשות ואמר⁵ על הדומה לזה עשה מתרו ממש ועשה את אשר אינו ישנו והצב עמודים גדולים מאויר שאינו נתפש ועוד אמר מים מרוח חקק והצב תהו ובהו ורפש וטיט עשאן כמין ערוגה הציב כמין חומה סכך כמין מעיבה וצק מים עליהם ונעשו עפר ואמר עוד⁶ תהו

לאויר שהוא דק מן המים או לאש לא יבואו ממנו הגלמים מוכנים לקבל הגלמות כמו המים שהוא בינוני בין רך וקשה ואם היה החמר קשה הארץ לא יתכן להכין ממנו הכונות הגלמים על ידי הטבעה מפני שהיא צריכה להתפזר ולהשתקק בכל חלקי הגלם ולא יתכן גלם ארצי אלא למלאכה שהמלאכה סובבת החמר ואינה מתפזרת בכל חלק במעשה הטבעה מלמד שאין דבר נכון וישר לקבל הצורות הטבעיות כמו המים הניגרים המתלכדים לפיכך עשתה הטבעה במים כרצונו ואם היתה צריכה לדבר קשה ועו עזבה אותו ונתקשה ולה אמר עשה מתרו ממש וקשה את שאינו ישנו והצב עמודים

1) Ueber dieß beim Eingang der Schöpfungsgeschichte gedachte Wasser haben schon alte Hagadisten verschiedenartige Erklärungen versucht (f. Den Soma Ber. R. c. 2 f. 2d, Chag. 15 a); Nachmanides versteht unter תהו die Materie, unter בהו die Form, mit Bezugnahme auf das B. Jezira und Bahir. Unser Autor selbst ist weit entfernt, die hier dargelegte Ansicht des B. Jezira als die seinige anzuerkennen und zu vertreten; vergl. V, 2.

2) **התאיך**, ein איכות, Qualität bekommen.

3) Offenbar fehlt hier in unserem Texte die Auseinandersetzung, warum man den Grundstoff nicht Feuer oder Luft benannt, wie diese sich in R. II befindet.

4) Var. הקשה (oder ההקשה) was richtiger scheint.

5) Jezira 1, 9. 10. 2, 5. Statt הציב lesen Andere סכך, haben wir ohne Bedenken in ככך geändert, was auch allein zu מעיבה u. Estrich u. dergl. paßt.

6) Diese Stelle kommt in unserm Text des B. Jezira nicht, sondern im Talmud Chag. 13 a vor; der Mant. Text II hat sie; auch Ibn-Esra Gen. 1, 1 citirt diese Stelle aus dem B. Jezira.

ganze Welt umgiebt; Bohu, das sind die frischen in die Tiefe gesenkten Steine, aus denen Wasser kommen; eine leise Andeutung vom Geheimnisse des erhabenen Namens Jod, He, Waw, He als desjenigen, der dem göttlichen Wesen, dem einigen und ohne Wesenheit bestehenden am meisten gezieme. Denn die Wesenheit eines Dinges ist außerhalb des Seins desselben; aber bei Gott ist das Sein die Wesenheit. Die Wesenheit ist nämlich die Definition des Dinges und die bildet sich aus den zusammengehörenden und den sich unterscheidenden Merkmalen; es giebt aber nichts Zusammengehörendes und nichts Unterscheidendes für den höchsten Urgrund, sondern Er ist nothwendig Er. -- Nachdem nun das Buch angeführt hat, daß die Umdrehung der Sphäre die Ursache der Mannigfaltigkeit der Dinge ist „die Sphäre dreht sich vor- und rückwärts“, und als Beispiel dafür die Combination der einzelnen Buchstaben, des Alef mit allen übrigen, und dieser mit Alef, des Bet mit allen übrigen und dieser mit Bet und so die ganze Reihe hindurch angeführt hat, wobei sich ergibt, daß die ganze Sprache in

זו קו ירוק שמקיף את העולם כלו בהו אלה אבנים המפולמות¹ המשוקעות בתהום שמביניהם יוצאין מים ורמו² מעט מסוד השם הנכבד יו"ד ה"א ו"ו ה"א שהוא נאות לעצם האלהי המתאחד אשר אין לו מהות כי מהות הדבר וולת מציאות הדבר והאלהיב יתברר מציאותו הוא מהותו כי מהות הדבר גדרו והגדר מחובר מסוגו והבדלו ואין סוג ואין הבדל לעלה הראשונה והתחייב שיהיה הוא הוא³ וכאשר ספר כי סבות רבות הדברים הוא סבוב הגלגל כמו שאמר חזק גלגל פנים ואחור⁴ ודמה זה בהחמוג⁵ האותיות הנפרדות האל"ף עם כלם וכלם עם אלף בית עם כלם וכלם עם בית חזרות הלילה נמצא כל הדבור יוצא בטאחיים ושלישים ואחד⁶

גדלים מאויר שאינו נתפש ואמר מים מרה חקק וחצב תהו ובהו ורפש וטיט עשאן כמי ערוגה חצבן כמו חומה סבב כמו מעזיבה יצק מים עליהם ונקשו עפר ואמר כמו כן תהו וזו קו ירוק שמקיף את כל העולם בהו אלו אבנים מפולמות המשוקעות בתהום שמביניהם יוצאים מים וגלה מעט מסוד השם היקר יה"ו המכונה לעצם המלכות המתיחד שאי אפשר לומר לו מהו כי מהות כל הדברים אינו המצאם אלא דבר אחר והקדמון מהותו הוא המצאו לפיכך לא יאמר בו מהו אלא זה הו ואמר בהרבות הגלמים שהוא ממרוצות הגלגל כאמור חזק גלגל פנים ואחור ודמהו במעשי לתעורבות האיתות האמור בהן אלף עם כלם וכלם עם אלף בית עם כלם וכלם עם בית חזרות הלילה נמצא כל הדבור יוצא

1) המפולמות; das Zeitwort, פלם, wahrscheinlich nicht semitisches Ursprungs, kommt im Targ. Job 28, 3 und außer der hier angeführten Stelle noch Beza 24 b. Seb. 72 a vor; die Bedeutung frisch, neu, wie Nachmanides erklärt, ist dem Zusammenhange am angemessensten. Vergl. Simon Duran: Magen Abot 9 b. Abrav. zu Gen. Anf. (7 b ed. Baf.).

2) Sejira 1, 11: Fünf: Drei Buchstaben von den einfachen; er siegelte Geist auf die drei und befestigte sie an seinen großen Namen יה"ו und siegelte damit sechs Enden; er wendete sich nach oben und siegelte es mit יה"ו. Sechs: er versiegelte das unten, wendete sich nach unten und siegelte es mit ו"ו; Sieben: er versiegelte den Osten und wendete sich nach vorn und siegelte es mit ה"א u. f. w.

3) Vergl. Maim. More I, 75 Anf.: Aus dem Vorhergehenden ist bekannt, daß das Dasein ein dem Seienden zukommendes Accidens, also etwas zu der Wesenheit desselben Hinzutretendes ist. Es ist klar, daß überall, wo eine Ursache des Daseins vorhanden ist, dieses Dasein ein zur Wesenheit Hinzutretendes ist; wo aber keine Ursache zum Dasein ist, wie bei Gott — denn von ihm haben wir eben erklärt, daß sein Dasein nothwendig ist — ist sein Dasein er selbst und er selbst sein Dasein. Vergl. auch More I, 52 Anf.

4) S. oben S. 350.

5) Var. בהתחברות.

6) fehlt bei Fano.

231 Bildungen ausläuft; nachdem es ferner ausgeführt, wie sie durch Combination von 3 und 4 Buchstaben noch zahlreicher werden: „drei Steine bauen sechs Häuser, vier bauen 24 Häuser, geh hin und rechne, was der Mund nicht aussprechen und was das Ohr nicht hören kann,“ so ergibt sich auch die Nothwendigkeit, zu untersuchen, woher

שערים¹ ואחר כן אמר איך התרבו בשלש האותיות ורבותם שלש אבנים בונות ששה בתים ארבע בונות עשרים וארבעה בתים צא וחשוב מה שאין הפה יכול לדבר ומה שאין האוזן יכולה לשמוע² כן נצטרך³ לחקור מאין

ממאמים ושלשים ואחד שערים ואין רבו בשלש אותיות ורבותם שלש אבנים בונות ששה בתים ארבע בונות ד"ד בתים וצא וחשוב מה שאין הפה יכול לדבר ומה שאין האוזן יכולה לשמוע והוצרך לדעת מאין נבראו הדברים קודם מרוצת

1) Durch die Combination von 22 Buchstaben zu je zweien ohne Permutation ergeben sich nach der Formel $n \binom{n-1}{2}$ in unserem Falle 231 Combinationen; wir fügen zur größeren Deutlichkeit eine Tabelle (I) bei.

Tabelle I.

אב	אג	אד	אה	אז	אח	אט	אי	אכ	אל	אמ	אנ	אס	אע	אפ	אצ	אק	אר	אש	אח
בג	בד	בה	בו	בז	בח	בט	בי	בכ	בל	במ	בנ	בס	בע	בפ	בצ	בק	בר	בש	בח
גד	גה	גו	גז	גח	גט	גי	גכ	גל	גמ	גנ	גס	גע	גפ	גצ	גק	גר	גש	גח	גה
דה	דו	דז	דח	דט	די	דכ	דל	דמ	דנ	דס	דע	דפ	דצ	דק	דר	דש	דח	דה	דו
הז	הח	הט	הי	הכ	הל	המ	הנ	הס	הע	הפ	הצ	הק	הר	הש	הח	הה	הז	הח	הו
וז	זח	זט	זי	זכ	זל	זמ	זנ	זס	זע	זפ	זצ	זק	זר	זש	זח	זה	זו	זח	זו
חט	חי	חכ	חל	חמ	חנ	חס	חע	חפ	חצ	חק	חר	חש	חח	חט	חח	חו	חח	חז	חח
טי	טכ	טל	טמ	טנ	טס	טע	טפ	טצ	טק	טר	טש	טח	טה	טי	טח	טז	טי	טז	טי
יב	יג	יד	יז	יח	יט	יכ	יל	ימ	ינ	יס	יע	יפ	יצ	יכ	יר	יש	יח	יז	יח
כל	כמ	כנ	כס	כע	כפ	כצ	כק	כר	כש	כח	כז	כח	כז	כח	כז	כח	כז	כח	כז
למ	לנ	לס	לע	לפ	לצ	לק	לר	לש	לח	לז	לח	לז	לח	לז	לח	לז	לח	לז	לח
מנ	מס	מע	מפ	מצ	מק	מר	מש	מח	מז	מח	מז	מח	מז	מח	מז	מח	מז	מח	מז
נס	נע	נפ	נצ	נק	נר	נש	נח	נז	נח	נז	נח	נז	נח	נז	נח	נז	נח	נז	נח
סע	ספ	סצ	סק	סר	סש	סח	סז	סח	סז	סח	סז	סח	סז	סח	סז	סח	סז	סח	סז
קפ	קע	קפ	קצ	קק	קר	קש	קח	קז	קח	קז	קח	קז	קח	קז	קח	קז	קח	קז	קח
פז	פח	פז	פח	פז	פח	פז	פח	פז	פח	פז	פח	פז	פח	פז	פח	פז	פח	פז	פח
צק	צר	צש	צח	צז	צח	צז	צח	צז	צח	צז	צח	צז	צח	צז	צח	צז	צח	צז	צח
קר	קש	קח	קז	קח	קז	קח	קז	קח	קז	קח	קז	קח	קז	קח	קז	קח	קז	קח	קז
רש	רז	רח	רז	רח	רז	רח	רז	רח	רז	רח	רז	רח	רז	רח	רז	רח	רז	רח	רז
שח	שז	שח	שז	שח	שז	שח	שז	שח	שז	שח	שז	שח	שז	שח	שז	שח	שז	שח	שז

2) Drei Buchstaben lassen sich sechsmal, vier Buchstaben vierundzwanzigmal permutiren, wie die beiden kleinen Tabellen (II und III) zeigen; weiter gehen die Zahlen in's Unendliche hinein „was kein Mund reden, kein Ohr hören kann“, was zunächst mit Beziehung auf die 22 Buchstaben gesagt wird.

Tabelle II.

אבג
אגב
באג
בגא
גאב
גבא

Tabelle III.

דאבג דאגב דבאג דבגא דגאב דגבא
דאבג דאגב דבאג דבגא דגאב דגבא
דאבג דאגב דבאג דבגא דגאב דגבא
דאבג דאגב דבאג דבגא דגאב דגבא
דאבג דאגב דבאג דבגא דגאב דגבא

3) Das 3 entspricht dem וכאשר; ונצטרך fassen wir nicht als 1. Person Plur. im Fut., sondern als Prät. des Nithpael, wozu immer כפר יצירה Subjekt ist.

die Mannigfaltigkeit der Dinge vor der Umdrehung der Sphäre entstanden ist. Der Schöpfer ist Einer, die Sphäre hat nach bildlichem Ausdruck sechs Seiten; nun legt das Buch in geistiger Sprache dem Schöpfer Namen bei, wählt sich in der körperlichen Sprache die feinsten Laute aus, die gleichsam die Geister der übrigen Laute sind, nämlich הוּי, und sagt nun, daß wenn der Wille ausgeht in diesem erhabenen Namen, wird was der Hochgelobte will, und wird nach der Combination von הוּי. So ist es außer Zweifel, daß Er und die Engel die geistige Sprache sprechen, und wußten was in der körperlichen Welt fein wird, vor Erschaffung der Welt, und wie Sprache und der Laut von ihm auf die einst zu erschaffenden Menschen emanirt. Nun folgt, daß die materielle Welt erschaffen wurde in einer Weise, die dem Materiellen entsprach, durch den erhabenen, geistigen Namen, der dem körperlichen entsprach יהו יהו, aus deren jedem nothwendig eine der Seiten der Welt — die Sphäre — wurde. Das gehört zu den Dingen, die nicht alle befriedigen, sei es, weil das zu Erforschende zu tief für das Verständniß oder weil unsere Einsicht zu gering ist, oder aus beiden Ursachen zugleich. Ähnlich sind die von den Philosophen angestellten Forschungen; eines ihrer Resultate ist, daß aus Einem nur Eins werden könne. Nun nehmen sie einen höchsten Engel an, der vom Ersten emanirt sei, und sagen weiter, dieser Engel habe zwei Attribute: erstens, daß er von seinem Dasein in seiner Wesenheit wisse, und zweitens, daß er wisse, daß er eine Ursache habe; daraus seien zwei Dinge entstanden, ein

נחרבו הדברים קודם סבוב הגלגל והבורא אחד הוא ולגלגל על דרך הדמיון¹ ששה צדדים והנה² בדבור השכלי שמות הבורא³ ובחר לו בדבור הגשמי האותיות היותר דקות אשר הם כרוחות לשאר האותיות והם הו"י ואמר כי החפץ כשהוא יוצא בשם הנכבד היה יהיה מה שיחפץ יתברך ויהיה כפי נגוד הו"י⁴ ואין ספק שהוא והמלאכים מדברים בדבור השכלי ויודעים מה שהיה בעולם הגשמי קודם יצירת העולם ואין יאצל הדבור והחברה ממנו על המדברים שהם עתידין להבראות בעולם והיה כדון שיהיה העולם הגשמי נברא בענין שהוא נאות לגשמיות בשם הנכבד השכלי הנאות לשם הגשמי יהו יהו הוּי היו ויהי והי התחייב מכל אחד צד מצדי העולם והם הגלגל וזה מהדברים שאינם מספיקים הכל אם מפני שהמבוקש עמוק מהשיג או מפני שהבונותינו מקוצרות או לשני הדברים יחד ועל הרומה לזה חקרו הפילוסופים והביאם מחקרם לאמר כי מאחד לא יהיה ממנו כי אם אחד וקבעו מלאך קרוב נאצל מן הראשון ואחר כן אמרו כי המלאך הזה יש לו שתי מדות אחת שהוא יודע מציאותו בעצמותו⁵ והשנית ידיעתו שיש לו סבה והתחייב ממנו

הגלגלים והבורא אחד הוא והגלגל בעל ששה צדדים והערך בדבור השכלי שם לבורא ובחר לו בדבור הגולם אותיות יקות שהן באותיות כרוחות בגויות והם הו"י ואמר שחפץ הבורא בשעה שזכר זה השם הגדול מיד היה כל רצונו ונעשו כל חפציו בלי טורח ואמנם שהוא יתברך והמלאכים שברא מדברים בדבור השכלי ויודעים כל רוי עולם קודם ברייתו וקודם שישים נפש המדברת באדם מלמד שהעולם הזה נברא לדבר נכון ורחם לגלגלים כמו השם הגדול השכלי ורחם וערך

1) על דרך האמת zu im Gegensatz על דרך הדמיון; einer Sphäre, als einer kugelförmigen Gestalt, kann man nur uneigentlich sechs Seiten zuschreiben.

2) שש צלעות וקבעו.

3) שם לבורא.

4) Diese vier Worte fehlen in Var.

5) בעצמו.

Engel und die Sphäre der Fixsterne. Durch das, was dieser sich vom ersten bewußt war, bildete sich ein zweiter Engel, und durch sein Bewußtsein von seiner Wesenheit bildete sich die Sphäre des Saturn und so weiter bis zur Mondsphäre und dann bis zum Thätigen Verstand. Das haben nun die Menschen angenommen und sich so weit verleiten lassen, es für einen Beweis zu halten, weil es den griechischen Philosophen zugeschrieben wurde, und doch ist es bloß eine Behauptung, die keinen genügenden Beweis hat und gegen die sich Manches einwenden läßt: Erstens, warum blieb die Emanation stehen? Hörte die Kraft des Ersten auf? Ferner, warum entstand nicht aus dem Bewußtsein des Saturn von dem, was über ihm ist, etwas und aus seinem Bewußtsein von dem obersten Engel etwas anderes, so daß der Emanationsformen des Saturn vier wären? Woher wissen wir überhaupt, daß aus dem Bewußtsein von sich selbst eine Sphäre und aus dem Bewußtsein vom Ersten ein Engel werde? Sobald also Aristoteles behauptet, daß er sich seiner bewußt werde, kann man von ihm ver-

שני דברים מלאך וגלגל הכוכבים הקיימים וזה גם כן במה שהשכיל מן הראשון התחייב ממנו מלאך שני וכמה שהשכיל מעצמותו התחייב ממנו גלגל שבתאי וכן עד הירח ואחר כך אל השכל הפועל¹ וכבר קבלו בני אדם והתפתו לו עד שאמרו שהוא מופת מפני שיחסו אותו אל פילוסופי יון² וזאת טענה גרידא אין בה ספוק ומקשים עליה בכמה פנים אחת מהם למה עמדה האצילות הזאת הקוצר יד מהראשון ואחר כך נאמר למה לא התחייב מהשכל שבתאי מה שלמעלה ממנו דבר אחד ומהשכלחו המלאך הראשון דבר אחר ותהיינה צורות אצילות שבתאי ארבע וסאין לנו שמי שישכיל עצמו יתחייב ממנו גלגל ומי שהשכיל הראשון יתחייב ממנו מלאך ובעת אשר יטעון ארסטו שהוא משכיל את עצמו צריך שיהיה נחבץ שיאצל³ ממנו גלגל ואם יטעון שהשכיל הראשון שיאצל ממנו מלאך

השם הגלמי הזה יהי' ויהי' הוי' יהי' וזהו ה"ו" ואלו ששה שמות היקרים כנגד ששה הצדדים שבקולם ונברא כל ״ מדבר שלא נשיג והוא נשג ונמצא לנביאים.

1) Es ist dies die vorzüglich von Ibn = Sina und Alfarabi (vergl. dessen התחלות in Filippovski's האסיף p. 1. 3) entwickelte Emanations = Theorie; die „erste Ursache“ als absolute Einheit kann als unmittelbare Wirkung nur die Einheit haben (More II, 22); also kann aus dem in jeder Beziehung einheitlichen Wesen nur ein Wesen emaniren; denn: würden zugleich zwei wesentlich und wahrhaft unterschiedene Dinge emaniren, so könnten sie nur aus zwei verschiedenen Seiten seiner Wesenheit hervorgehen, diese selbst aber eine Theilung zulassen, was undenkbar ist. Wie ist aber denn das Vielfache, die Welt entstanden? Von Gott emanirt der „erste Verstand“, d. h. derjenige der Alles umgebenden Sphäre (גלגל הכולי); aus diesem entstehen zwei Wesen; daraus, daß diese Sphäre sich Gott und daß sie sich selbst denkt, u. s. w. herab durch die Reize der Sphären bis zur Mondsphäre, aus welcher der thätige Verstand (שכל הפועל oben I, 1) emanirt. Hier hört die Ausströmung auf (More II, 1. Le Guide II, p. 6). Vergl. Scharefani II, p. 261. Munk Melanges p. 331. 360. Le Guide II, p. 57. n. p. 172. n. Gerson. Milch. V, 3. 13. Itarim II, 11 (p. 128 der Uebers. und p. 616 der Anmerkungen). Daß die Grundideen dieser Theorie mit Unrecht dem Aristoteles zugeschrieben werde, hat schon Ibn = Roschd eingewendet. Vergl. Munk Melanges p. 360. Le Guide II p. 172. n. — Auf die Widerlegung dieser Theorie durch den Autor bezieht sich Schemtob: Emunot 27 b.

2) Vergl. die vor. Anm. Ende.

3) Var. להאצל.

langen, daß ihm eine Sphäre emanire, so wie, wenn er behauptet, ein Bewußtsein vom Ersten zu haben, ihm ein Engel emaniren müßte. Ich habe dir diese Elemente der Philosophie mitgetheilt, damit die Philosophie nicht etwa den Eindruck auf dich mache, daß du glaubtest, wenn du ihr nachgehst, durch klaren Beweis Beruhigung zu finden; aber eben ihre Elemente nimmt der Verstand nicht an und sie fügen sich den Gesetzen der Logik nicht. Außerdem stimmen nicht zwei von ihnen überein, ausgenommen die Jünger, die einer Schule angehören, es sei nun der des Empedokles oder des Pythagoras oder der des Aristoteles oder der des Plato, und so noch viele, die keiner mit dem andern übereinstimmen.

26. Rufari: Was bedarf es der Buchstaben הו, oder des Engels und der Sphäre und anderer dergleichen, wenn man nur glaubt, daß Gott Willensthätigkeit äußert, daß die Welt erschaffen sei, daß Gott die unzähligen Dinge je nach ihren Gattungen auf einmal erschaffen, wie in der Schöpfungsgeschichte erzählt wird; daß er in sie die Kraft der Fortpflanzung gelegt, daß er sie jeden Augenblick ernährt und der Erhaltung durch göttliche Kraft, wie wir sagen: „Er erneuert durch seine Güte täglich das Werk der Schöpfung“?

27. Meister. Du hast Recht, König von Rufar, das ist die Wahrheit, der wahre Glaube, das Verlassen alles Unnützen. Vielleicht schreiben sich die Forschungen Abraham's aus der Zeit her, da ihm die Göttlichkeit und Einheit klar wurde, ehe das göttliche Wort in einer Erscheinung an ihn gelangte. Nachdem dies aber geschehen, ließ er alle seine Speculationen fallen, und erstrebte von da an das Wohlgefallen Gottes, da er von ihm selbst belehrt worden, wie dies Wohlgefallen beschaffen, wodurch und wo es zu erlangen sei. So haben ja unsere Weisen das: „Er führte ihn nach Außen“ (Gen. 15, 5) dahin gedeutet: „Gehe heraus aus deinem Astrologenthum“, d. h. verlasse

אמנם זכרתי לך התחלות האלה שלא תבהילך הפילסופיא ותחשוב שאם חלך אחריה היית מניח לנפשך במופת הברור אבל התחלתם כלם לא יסבול אותם שכל ולא יכנסו תחת הקשה ועוד כי אין בין שנים מהם הסכמה אלא המקבלים מהם שסומכים על דבר אחד אם אבנדרקלוס¹ ואם פיתאגוריש או אריסטו או אפלטון ויולחם הרבה אין אחד מהם מסכים עם חבריו:

כ"ו אמר הכוזרי מה הצורך אל אותיות הוי או אל מלאך וגלגל וולח הו עם ההודאה בחפץ הכבוד ובחדוש העולם ושהאלהים ברא את הדברים הרבים במינים בבת אחת למיניהם כאשר זכר בסדר בראשית ושם בהם כח התולדה והעמידה ומכלכלם לרגעים² ככח האלהי כמו שאנחנו אומרים מחדש טובו בכל יום חמיר מעשה בראשית:

כ"ז אמר החבר הטיבות מלך כחור והו האמת והאמונה כאמת ועויבת מה שאין צורך עליו אך שמא היה זה העיון מאברהם אבינו כשנחבררה לו האלהות ואחדות קודם שידבר עמו במחזה ואחר שדבר עמו הניח כל הקשותיו ושם לבקש רצון האלהים מעמו אחר שלמדו איך הוא הרצון. ובאי זה דבר יושג ובאי זה מקום וכבר דרשו רבותינו ביוצא אותו החוצה צא מאצטגנינות שלך⁴ רוצה

1) Var. אבד נקיים ober אבומאקלים.

2) Vergl. oben II, 20. S. 108 Anm. 2. — Aehnlich erklärt Ibn-Esra Ex. 3, 2 das עשה יומא als das fortwährende Wirken der göttlichen schöpferischen Kraft in der Natur; ebenso der Sohar I, 5a Ed. Amst. ויארץ החדשה אשר אני עשה (Zef. 66, 22), und dies ist auch der Sinn des im täglichen Morgengebete vorkommenden Spruches: כל יום חמיר מעשה בראשית.

3) So muß es heißen statt בקשותיו, wie die Editionen haben.

4) Vergl. oben IV, 17. S. 333 Anm. 2.

die Sternkunde und alle zweifelhaften Naturstudien: So erzählt ja auch Plato von einem Propheten, der zur Zeit des Königs Marinus lebte, und der zu einem Philosophen, der sich mit philosophischen Forschungen beschäftigte, im Namen Gottes sagte: „Du gelangst zu mir nicht auf diesen Wegen, sondern nur durch den, welchen ich als Boten zwischen mir und meinen Geschöpfen hingestellt, nämlich Propheten und wahrhafte Religionslehrer.“ Dies Buch ist gegründet auf das Geheimniß der zehn Einheiten, worin bekanntlich Alle von Ost bis West übereinstimmen, ohne daß eine natürliche Veranlassung dazu vorhanden wäre oder der Verstand dazu nöthigte; es ist eben ein göttlich Geheimniß, das in den Worten ausgedrückt ist: „Zehn Seferot ohne Etwas, schließ deinen Mund vom Reden, schließ dein Herz vom Denken, und wenn das Herz läuft, kehre zurück, denn darum heißt es: „Laufen und Zurückkehren“ (Ez. 1, 14). Darauf ist der Bund geschlossen, und ihr Maß ist zehn, die kein Ende haben, das Ende in den Anfang, der Anfang in das Ende verschlungen, wie die Flamme an der Glut haftet; wisse, denke, halte fest, daß der Schöpfer einer ist, keiner außer ihm; vor Eins, was willst du da zählen?“ — Der Schluß des Buches lautet: „Als Abraham das einsah und festhielt und eingrub und läuterte und bildete und forschte und dachte und es ihm endlich gelang, offenbarte sich ihm der Herr des All's, nannte ihn seinen Freund, schloß mit ihm den Bund zwischen den zehn Fingern seiner Hände, und das ist der Bund der Zunge, und zwischen den zehn Fingern seiner Füße und das ist der Bund der Beschneidung und sprach über ihn: „Bevor ich dich geschaffen im Leibe, habe ich dich erkannt“ (Jer. 1, 5).

28. Rufari. Ich wünschte, daß du mir einen Begriff von eurer Sternkunde, die mit der wirklichen Natur übereinstimmt, gebeſt.

לומר צא מחכמת הכוכבים ומכל חכמה טבעית מסופקת וכבר אמר אפלטון מהנביא שהיה בזמן מארינוס¹ המלך שהוא אמר לפילוסוף שהיה מחזקס בפילוסופיא מהאלהים לא חגיע אלי בדרכים האלה אך במי ששמתיו שליה כיני ובין בראי רוצה לומר הנביאים והתורות האמתיות והוגדר² בספר הזה בסוד העשרה האחדים שמסכימים עליהם במורה ובמערב מבלתי שיביא אל זה טבע ולא יכריעם שכל³ אבל לסוד אלהי מה שאמר עשר ספירות בלי מה בלום פך מדבר בלום לבך מלהרר ואם רץ לבך שוב למקום שלכך נאמר רצוא ושוב ועל דבר זה נכרתה ברית ומדתן עשר שאין להם סוף נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן כשלהבת קשורה בנחלת ודע וחשוב וצור שהיוצר אחד ואין בלעדיו ולפני אחד מה אתה סופר⁴ וחתימת הספר וכשהבין אברהם וצר וחזק וצרף ויצר וחקר וחשב ועלחה בירו נגלה עליו אדון הכל וקראו אוהבי וכרת לזכרית בין עשר אצבעות ידיו והוא ברית לשון ובין עשר אצבעות רגליו והוא ברית מילה וקרא עליו בטרם אצרך בכטן ידעתיך⁵

כ"ח אמר הכוזרי רצוני שתראני טעם⁶ מחכמות הכוכבים הנאותים לטבעים⁷

1) Von einem solchen König Marinus ist im Plato nichts zu finden. Nach einer Vermuthung Steinschneider's ist es vielleicht Murianus, Lehrer des Chasid b. Jezid (gest. 704. Wilkenfeld: Geschichte der arabischen Aerzte S. 16, über dessen Gespräch mit Chasid s. Gräfe Literaturgesch. II, 1 546, wo er Morienus heißt), oder Marinus, Schüler des Neuplatonikers Proclus.

2) Var. נגדר.

3) Vergl. oben I, 59. S. 44. Num. 3.

4) Jezira 1, 7. 8.

5) Jezira 6, 4; der Text desselben ist in unsern Ausgaben vollständiger, als hier, hat aber, Mant. Edition Text II ausgenommen, nicht die Stelle aus Jeremia's.

6) Vielleicht ist טעם zu lesen, vergl. indeß III, 64.

7) Also nur diejenigen, in den talmudischen Schriften befindlichen astronomischen Ansichten,

29. Meister. Ich habe dich schon darauf aufmerksam gemacht, wie die Kenntniß unserer Weisen von richtigen Beobachtungen aus ihrer genauen Kenntniß des Mondlaufes hervorgeht; dieser ist auf 29 Tage 12 Stunden und 793 Chelatim nach einer vom Hause Davids herkommenden, und nie als falsch erwiesenen Ueberlieferung festgestellt; eben so kannten sie genau den Sonnenumlauf, indem sie genau darauf achteten, daß Pesach nach der Tetusa des Nisan treffe, wie ja auch einer von ihnen sagt: „Wenn du siehst, daß die Tetusa des Tebet sich bis zum 16. Nisan dehnt, so intercalire das Jahr“, eben damit Pesach nicht in das Winterviertel falle, da ja Gott Befehl und Verbot in Beziehung darauf gegeben: „Hüte den Monat der Mehrenreise“ (Deut. 16, 1.) Die bei dem Volke gangbare Tetusa ist nicht genau, sondern nur eine durchschnittliche, indem man das Jahr in vier Theile getheilt, deren jeder 91 und $\frac{1}{4}$ Tage hat. Nach dieser Tetusa gerechnet, trifft Pesach zuweilen in

כ"ט אמר החבר כברהעירותיך¹ על ידיעתם במבטים² הברורים בהוראת³ מרעם בתקופת לבנה אשר היא כ"ט י"ב חש"צג מקובל מבית דוד ולא נשחבש⁴ ותקופת חמה הברורה אשר היו בה נזורים שלא יפול פסח אלא אחר תקופת ניסן וכמו שאמר קצתם כד הוית דמשכא תקופת טבת עד שיספר בניסן עבריה לההיא שחא⁵ כדי שלא יפול פסח ברביעית החורף⁶ והאלהים צוה והודיר שמור אה חדש האביב והתקופה הנוהגת אצל ההמון איננה ברורה אבל היא על דרך הקרוב בחלוקת השנה על ארבעה רביעים כל רביע צ"א יום ורביע יום וש שיפול פסח בחשבונה ברביעית

die sich wissenschaftlich begründen lassen. Die Var. החכמים statt הכוכבים ist ein Schreibfehler; die Var. לטבעים statt לטבעים unwesentlich.

1) Oben II, 64. S. 165. III, 35 S. 240.

2) Var. segt zu: בכונים. Caspe liest הכוריים statt הברורים.

3) Var. בראית.

4) Der jüdischen Kalenderberechnung liegt die Annahme zu Grunde, daß die synodische Umlaufzeit des Mondes 29 Tage 12 Stunden und 793 Chelatim (1 Stunde = 1080 Chelatim) beträgt; die erste Quelle hierfür ist Mosch ha-schana 25 a, wo R. Gamliel (II) sagt: Ich habe es von dem Hause des Vaters meines Vaters überliefert bekommen, daß der Neumond nicht in weniger als 29 Tagen 12 Stunden und $\frac{3}{4}$ Stunden und 73 Chelatim eintritt. Die Echtheit des Zusatzes וי"ג חלקים ist mit Recht bezweifelt worden; der Talmud kennt sonst die Einteilung der Stunde in 1080 Chelatim nicht, eben so wenig die Boraita Samuel und Pirke de R. Eliezer (wo alle die Chelatim betreffenden Angabe späteren Zusätze sind). Vergl. David Gans: Mechab. we-Naim § 113. Elonimsti in S. Sachs: Zona S. 2. Kerem Cheroeb VIII, 39. Maggid 1864. Nr. 40. S. 319. Daß dies אבא אבי מבית auf David, von welchem Hillel, der Ahn des R. Gamliel, seinen Stammbaum herleitete (vergl. oben S. 284 Anm. 4) von Raschi bezogen werde, wie Roscato zu II, 64. p. 113 a aniebt, findet sich in unserem Raschitext zu Mosch ha-schana 25 a nicht; vielmehr ist mit Grund das ר"ג של בית ר"ג, das häufig im Talmud erwähnt wird, auf den Großvater dieses R. Gamliel, ר' נחמיהל דוק, zu beziehen; vergl. Ber. 53 a. Sabb. 113 a. Beza 14 b; besonders Mischna Schekalim 6, 1; Sanhebrin 12 a. Indes ist es richtig, daß der Zeit Davids die Grundlage zur jüdischen Kalenderberechnung zugeschrieben wird, und zwar soll (mit Anlehnung an 1 Chr. 12, 32) diese Thätigkeit besonders von dem Stamme Isachar geübt worden sein; Ber. R. Cap. 72 f. 64 b. Mibrafsh Ester zu 1, 13. Sanh. 49 a. Kimchi 1 Chr. 12, 32. Vergl. Jesob Nam 4, 14 f. 28 a. Mit dieser Anschauung steht wohl auch das Lösungswort ויקם ישראל חי וקם, das man in Zeiten, wo die Kalenderberechnung verboten war, gebrauchte, in Verbindung. Mosch ha-schana 25 a. Sal. Duran: Milchemet Mizva 36 b. Vergl. Sachs: Zona S. 36. 94.

5) Diese Regel ließ Huna b. Abin dem Raba sagen. Mosch ha-schana 21 a; vergl. oben S. 240 Anm. 6. Elonimsty a. a. D. S. 13.

6) Var. הכתוי (richtiger).

das Winterviertel, ein Umstand, der den Christen Anlaß zur Polemik gegen die Juden gegeben, indem sie glaubten, der Boden ihrer Religionsübung sei verloren, und sie hätten keine feste Grundlage dafür, weil ihr Pessach vor dem Eintritte des Zeitabschnitts „Aehrenreife“ treffe. Das kam eben daher, weil sie nur nach der vulgären Tetusa rechneten, ohne auf die genaue, richtige Tetusa zu achten, deren Berechnung geheim gehalten wurde und nicht in die Öffentlichkeit überging. Nach dieser trifft Pessach unter keinen Umständen, bevor die Sonne in das Zeichen des Widderes getreten, und sei es auch nur um einen Tag. Seit tausenden von Jahren ist hierin kein Fehler vorgekommen. Mit dieser Berechnung stimmt auch die des Abatani, wie es denn in der That die genaueste und wahrhafteste Bestimmung ist. Woher sollte eine so genaue und wichtige Kenntniß des Sonnen- und Mondumlaufs kommen, als aus einem genauen und richtigen Studium der Sternkunde? Ueber das: „Tritt der Neumond vor Mittag ein“ haben wir schon früher gesprochen. Ueber diese Wissenschaft mit besonderer Beziehung auf diesen Gegenstand hat sich noch ein Buch erhalten, genannt: Pirke R. Eliezer b. Hyrkanos, in welchem das Maß der Erde und jeder Sphäre, die Beschaffenheit der Sterne, Sternbilder, Sterngestalten, Häuser, ihre guten und schlechten Einflüsse, ihr Auf- und

חחורף¹ וכבר טענו הנוצרים² על היהודים וחשבו כי עקר תורחם אבד ושאינם על שורש אחד בעבור שיפול להם³ פסח קודם הכנס פרק האביב כפי חשבונם בחקופה שהיא בפרהסיא ולא שמו לב אל תקופת חמה הברורה האמתית שהיא בצנעה בלתי מפורסמת⁴ ושעל חשבונה לא יפול פסח בשום פנים אלא שתחול השמש בראש הטלה ואפילו יום אחד ולא אירע בזה שום שבוש ממכם⁵ אלפי שני והוא חשבון דבק למביט הבאתני⁶ והוא הברור שבקבועים והאמתי שבהם ואין יתכן מרע תקופת חמה ותקופת לבנה מדוקדקת וברורה אלא מחכמת החכונה על האמת ועל הברור וכבר הקדמנו מסוד נולד קודם חצות⁶ וזולת זה ונשאר עדין מן החכמה המיוחדת בענין הזה ספר הנקרא פרקי רבי אליעזר בן הורקנוס בוסרת הארץ וכל אחד מהגלגלים וטבעי הכוכבים והמולות והצורות ובתיהם וטובתם ורעתם ועלייתם וירידתם ונשיאותם

1) Der Autor spricht hier von dem gegenseitigen Verhältniß der Tetusa Samuels, welche die Dauer des Jahres zu 365 Tagen 6 Stunden und der „des R. Aba“, welcher sie auf 365 Tage 5 Stunden 997 Chelakim 48 Regaim (1 Chelak. = 76 Regaim) angab. Jesod Olam 2, 2. 4, 13 und Tafel X. Während die Samuel'sche Tetusa, die auch im Talmud Erubin 57a erwähnt wird, offenbar mit dem von Julius Cäsar eingeführten Jahre übereinstimmt, wird der des R. Aba im Talmud nicht gedacht. R. Aba b. Ababa tritt überhaupt nicht (wie Samuel) als Sternkundiger auf und der jüdische Astronom Hassan (bei Jesod Olam 4, 14) scheint von dieser Tetusa des R. Aba nichts gewußt zu haben. Vergl. Simon Duran G. I, 108. Slonimsky a. a. D. S. 7 ff. Maggid a. a. D.

2) Von ähnlichen Disputen zwischen Juden und Christen über die Berechnung des Osterfestes vergl. Abr. b. Chija Sefer ha-Jbbur S. 110. Jesod Olam II, p. 36 ed. Goldb.

3) bezieht sich auf היהודים, daher auch Asarja de' Rossi bei der Anführung dieser Stelle im Mazref la-Mefes II, 1 (p. 30 ed. Cassel) לו statt להם jagt.

4) בלתי מפורסמת fehlt in Var., als wäre es nur Glossie zu setzen.

5) Abatani (Abategnius) berühmter arabischer Astronom (ft. 927). Nach Jesod Olam III, 2 (39a ed. Goldb.) gab er das tropische Sonnenjahr auf 365 Tage 5 Stunden 918½ Chelakim (51 Min. 12½ Sek.) an. Vergl. Meor Enajim Cap. 40 (S. 348 ed. Cassel). Slonimsky a. a. D. S. 11. Uebrigens liest Var. אלבי לכוון statt מסים לכוון.

6) Oben II, 20.

Niedergang, ihre Erhebung und Senkung, ihre Bewegung dargestellt ist. Der Verfasser gehörte zu den berühmtesten Weisen der Mischna. Unter den Weisen des Talmud zeichnete sich Samuel aus, welcher sagte: „Wir sind die Himmelsstraßen so bekannt, wie die von Rehabea.“ Derartige Studien hatten nur religiöse Zwecke, weil die Kenntniß des Mondlaufes und seiner Conjunction mit der Sonne, des „Molad“, die Zeit, da er vor und nach dem Molad unsichtbar wird, nur durch umfassende astronomische Studien möglich ist. Auch eine vollständige Kenntniß der vier Zefusot ist ohne Kenntniß des Hoch- und des Tiefpunktes und der verschiedenen Aufsteigungen nicht zu erlangen. Wer sich mit dergleichen beschäftigt, muß nothwendiger Weise auch von den übrigen Sternen und Sphären Kenntniß haben. Was sich bei ihnen über Naturforschungen findet, was nämlich gelegentlich ohne Absicht zu belehren sich in den Schriften unserer Weisen findet, erregt das höchste Staunen. Was für Bücher,

ושפלותם ומשך תנועתם¹ והוא מחכמי המשנה² המפורסמים ושמואל מחכמי התלמוד שאמר נהירין לי שבילי דרקיעא כשבילי דנהרדעא³ ולא התעסקו בו אלא לענין התורה כי לא ישלם בירור הליכת הירח והתחלפות הליכתו לברר עת התחברו עם השמש והוא המולד ועת הסתרו קודם המולד ואחריו אלא ברוב חכמת התכונה וכן ידיעת החקופות הארבע על בירור לא שלם אלא בידיעת השפל רום והגבוה רום⁴ והעליות⁵ על התחלפם ומי שטרח בזה אי אפשר שלא יתגלגלו עמו שאר חכמות הכוכבים והגלגלים אבל מה שימצא להם מן החכמה הטבעית ממה שנגרר בחוק דבריהם בדרך המקרה לא בבונה ללמד החכמה ההיא פלאות ותמיהות ומה יחשב

1) Hiermit beschäftigen sich Cap. 3—8 der Pirke R. Eliezer; über dieses Buch selbst vergl. oben III, 65 S. 286 Anm. 5.

2) Alle frühern Ausgaben lesen מחכמי ישראל; wir haben kein Bedenken getragen, das Wort ישראל in משנה zu verwechseln, wie das (in Oxford befindliche) arabische Original nach einer Mittheilung Steinschneiders hat; wie sehr der Sinn dadurch gewinnt, leuchtet von selbst ein. Ueber die — auch abgesehen von dieser Emendation — verfehlte, obgleich mit großer Petulanz auftretende Erklärung dieser Stelle durch Goldberg und Filipowshy (in der Einleitung zu der letztern Ausgabe des Sefer ha-Ibbur des Abr. b. Chija) ist bereits in Frankels Zeitschrift für Geschichte und Wissenschaft 1851 S. 281 das Nöthige gesagt worden.

3) Berachot 58 b.

4) Wie man bei der Sonne die durch die nicht kreisförmige, sondern elliptische Bahn der Erde entstehende Unregelmäßigkeit des Sonnenlaufes durch Annahme eines excentrischen (mit dem Erdmittelpunkt nicht concentrischen) Kreises גלגל יצא מרכז in dem die Sonne laufe, sich erklärte, so nahm man zur Erklärung derselben Anomalie bei dem Mond und den Planeten, deren Bahnen ebenfalls Ellipsen bilden, kleinere Sphären (Epicytel גלגל הקפה) an, in welchen der Planet eigentlich kreise und welche sich mit diesem um die Erde bewegen. Der Punkt im Epicytel, wo der Planet seine größte Entfernung von der Erde erreicht, heißt רום Hochpunkt, derjenige, wo er seine größte Nähe erreicht שׁוה Tiefpunkt. Vergl. Abr. b. Chija: Zurat ha-Arez Ebp. 12. 16 und Sfak Israeli: Zefob Nam 3, 8. Hier scheinen die Ausdrücke רום und שׁוה (verstärkt durch גבוה) nur von der Erdnähe und Erdferne der Sonne gebraucht zu werden, da nur hiervon die Kenntniß der Zefusot d. h. der Aequinoctien und Solstitien abhängt. Vergl. oben IV, 13. S. 332 Anm. 3.

5) זריחה (bei Israeli Zefob Nam 2, 15 מצרים), Aufsteigung, nämlich irgend eines Bogens der Sonnenbahn, d. h. die Größe des Theiles des Aequators, der mit jenem Bogen zugleich durch den Meridian oder durch den Horizont geht; eine Bestimmung, die zur Auffindung des wahren Ortes der Sonne dienlich ist.

meinst du wohl, mögen die Kundigen über diese Wissenschaft gehabt haben?

30. Rasari. Wie so sind die Bücher verloren gegangen, die eben für die Wissenschaft geschrieben wurden, und gerade die erhalten worden, die dergleichen nur zufällig enthalten?

31. Meister. Weil jene Bücher nur von einzelnen Menschen gekannt waren, der eine ein Sternseher, der ein Arzt, der ein Zergliederer u. s. w. Wenn eine Nation untergeht, so verlieren sich zuerst die Edlen, und dann erst die unter ihnen Stehenden. Mit jenen Edlen ging auch ihr Wissen unter, und es erhielten sich nur die Gesetzbücher, welche das Volk braucht, die auch die Meisten kannten, abschrieben und mit denen sie sich viel beschäftigten. Was eben in die talmudischen Bücher von jenen Wissenschaften aufgenommen ist, das wurde gewahrt und erhalten, weil die Zahl derer, die die Bücher kannten und hüteten, groß war. Zu diesen gehört, was in den Gesetzen über Schechita und Teresa gesagt ist, wissenschaftliche Ansichten, von deren größten Theile Galen nichts gewußt hat; denn warum hätte er sonst das, worauf das Gesetz hinweist, bei den Krankheiten nicht erwähnt, da es sich auch mit den Augen wahrnehmen läßt; z. B. Krankheiten der Lunge und des Herzens, angewachsen dem Herzen oder der Seite, Verwachsen der Lungenflügel, zu wenig oder zu viel derselben,

לבך שהיה לחכמיהם מן הספרים
בחכמה עצמה:¹

ל אמר הכוזרי ואיך אבדו
הספרים ההם שהיו בכונה ונשארו
אלו שהם במקרה:

ל"א אמר החבר מפני שהספרים
ההם היו יודעים אותם היחידים מבני
אדם יקרא זה חזוה וזה רופא וזה
מנתח על דרך הדמיון ותחלת מי
שיאבד² מהאומה האבודה אינם אלא
החשובים שבהם ואחר כן מי שלמטה
מהם ואבדו היחידים ואבדה חכמתם
ולא נשאר כי אם ספרי התורות אשר
ההמון צריכים אליהם ויודעים אותם
רב העם וכותבים אותם ומתעסקים
בהם הרבה³ ואשר נגדר בספרי
התלמוד מהחכמות ההם נשמר ונשאר
בעבור רוב יודעיהם והשגחתם אליהם
ומכל זה⁴ מה שנוכר בהלכות שחיטה
והלכות טריפה שיש בהם מן החכמות
מה שנעלם רובו מוגלגלים ואם אינו
כן למא לא זכר בחללים מה שאנו
דואים אותו בעינינו ממה⁵ שהעירה
חזורה עליו⁶ מחלי הריאה והלב כמו
סמוך ללב וסמוך לרופן ודבק⁷ האונות

1) Vergl. oben II, 20 S. 112 Anm. 1. More I, 71. II, 11.

2) Var. שאבד.

3) Die hier ausgesprochene Ansicht schließt sich an die hagadische Auffassung der Worte והארש המסגר (2 Kön. 24, 16) wonach hierunter die Schriftgelehrten u. s. w. verstanden werden. Gittin 88a.

4) Var. ומה.

5) Var. במה.

6) Den Beweis für die physikalischen, anatomischen u. s. w. Kenntnisse der Talmudlehrer, auf die schon oben (II, 64. S. 170) hingewiesen worden, führt der Autor aus den im Talmud enthaltenen traditionellen Gesetzen über Erlaubtheit oder Unerlaubtheit eines Thieres von Seiten der innern Beschaffenheit desselben. Das pentateuchische Gesetz „טרפה טרפה“ nicht zu essen, erscheint in der Tradition dahin amplifizirt, daß jedes mit einer zu einem tödtlichen Ausgang führenden Krankheit befallene Thier als „zerrissen“ betrachtet wird (טרפה אינה חיה), zerrissen = nicht lebensfähig. Mit den Symptomen einer solchen Krankheit beschäftigt sich vorzüglich das dritte Capitel des talmudischen Traktats Chulin; in wiefern die daselbst befindlichen Angaben den wissenschaftlichen Anschauungen des mischnisch-talmudischen Zeitalters entsprechen, dürfte Gegenstand einer Untersuchung sein; wir müssen uns hier darauf beschränken, das vom Autor Angeführte mit sprachlichen und sachlichen Bemerkungen für die des Gegenstandes weniger Kundigen zu begleiten.

7) Var. מדבק.

Vertrönnung oder Zerfloffenheit der Lunge. Von ihrer Kenntniß der gegenseitigen Beziehung der vitalen mit den vegetativen Organen zeugen Säge wie: Zwei Häute hat das Gehirn, und eben so die Testikeln; gleichsam zwei Bohnen liegen auf dem Kopfe, von den Bohnen nach Innen ist Gehirn, von den Bohnen nach Außen Rückenmark. — Drei Röhren gehen aus, eine nach dem Herzen, eine nach der Lunge, eine nach der Leber. — Von der Kenntniß der tödtlichen und nicht tödtlichen Krankheiten zeugen Säge wie: Wenn die Haut des Rückenmarks gut erhalten ist, so kommt es auf Beschaffenheit des Markes selbst nicht an; — weissen Gehirn sich erweicht, verliert die Zeugungskraft; — eine Haut, die sich in Folge einer Verletzung gebildet, wird bei der Lunge nicht als Haut betrachtet. — Das Gesetz von der Spannader hat

וחסרונם ויתרונם ויובש הריאה והמסמסה¹ ומדיעתם בהערכת האיברים הנפשיים עם הטבעיים מה שאמרו שני קרומות יש למוח וכנגדן לביצים² ואמרו כמין ב' פולים יש מונחים על פי הקדירה מן הפולים ולפנים מוח מן הפולים ולחוץ חוט השדרה³ ואמרו תלתא קני הוה חד פריש ללבא וחד פריש לריאה וחד פריש לכבדא⁴ ומדיעתם בחליים המסמחים ושאינם מסמחים ומה שאמרו חוט השדר' אסעורויקיים מוחו לא מעלה ולא מוריד⁵ ואמרו מי שנחסמם מוחו אינו מוליד⁶ ואמרו

1) Von den Krankheiten der Lunge — diese als die am häufigsten vorkommenden werden besonders ausführlich behandelt — erwähnt die Mischna nur die, wenn die Lunge durchlöcher ist oder wenn etwas daran fehlt. Die Gemara verbreitet sich über die vom Autor herausgehobenen Specialitäten, die dann von den späteren Gelehrern bis in's Detail ausgeführt wurden. Unter „dicht am Herzen“ ist entweder Verwachsung der Lunge mit dem Herzen (Maim. 5. Scheschita 11, 10. Zore Dea 49, 7) oder Durchlöcherung des Herzens aber Verstopfung der Oeffnung mit dem Herzfette (Zore Dea 40. 1) gemeint. — „סמוך לזרן“ ist das Angewachsensein der Lunge an die Seite (Chullin 48 a. Maim. a. a. D. 7, 5. Zore Dea 39, 22). Die drei folgenden Abnormitäten betreffen Beschaffenheit und Zahl der Lungenlappen (אונות, contractirt aus אונות, Ohren, daher bei Maim. אין), deren im normalen Zustande auf der einen Seite drei, auf der andern zwei, und außerdem ein Lappchen, genannt die Nase (אינוניתא דררא) sich vorfinden müssen. Die gesetzlichen Bestimmungen darüber, wenn diese Lappen mit einander verwachsen, oder wenn zu viel oder zu wenig sind s. Chullin 56 b. Maim. a. a. D. 8, 1 ff. Zore Dea 35, 2 ff. 39, 4 ff., desgleichen darüber wenn die Lunge verhärtet oder erweicht ist Chullin 46 b. 47 b. Maim. 8, 9, 7, 12. Zore Dea 36, 7. 10. 13 ff. Statt המסמסה liest Var. המססה.

2) Mischna Chullin 2, 1 zählt unter den Teresot der Vierfüßler auch die Durchlöcherung der Hirnhaut auf; in der Gemara 45 a streiten Rab und Samuel darüber, ob beide Häute oder nur eine gemeint sei; R. b. b. Chana sagt im Namen Josua b. Levi's: Entsprechende Häute sind an den Hoden wahrzunehmen.

3) Chullin 45 a (in unmittelbarem Anschluß an die in der vor. Anmerkung angeführten Stelle): Josua b. Levi im Namen des B. Rappara: „Alles, was innerhalb des Gehirnkastens (קריה, Lox), wird wie Hirn behandelt; da wo es anfängt sich in die Länge zu ziehen, wird es als Rückenmark betrachtet;“ von wo fängt es an sich zu ziehen? Isaa b. Nachmani: „Mir ist dies durch R. Josua b. Levi dahin erläutert worden: zwei Bohnen (Eicheln) liegen an dem Gehirnkasten; von da an nach innen ist die innere, von da nach außen ist die äußere Seite.“

4) Chullin 45 b. Nach Raschi ist es die Luftröhre (קנה), die sich in drei nach den angegebenen Organen hingehende Röhren theilt. Brecher will lieber die große Pulsader (Aorta), die Lungenpulsader und die aufsteigende Hohlvene verstanden wissen.

5) Chullin 45 b. Maim. 9, 1. Zore Dea 32, 1 ff.

6) Chullin 45 b, wo es aber heißt נתמחו, was einen geringeren Grad der Erweichung ausdrückt, als כמורסה; Moscato bemerkt hierzu: גם היא כפי הנזכר.

keine Anwendung auf Vögel, weil diesen die Hüftspanne fehlt. — Wie scharf sind folgende Vorschriften: Der Magen eines erlaubten Thieres, das von einem unerlaubten Milch gefogen, ist verboten; eines unerlaubten Thieres, das von einem erlaubten gefogen, erlaubt, weil die Milch sich in den Eingeweiden zusammengehalten hat. — Von ihren tiefen Untersuchungen geben ein Zeugniß Sätze wie: Fünf Häute sind verboten: Haut über dem Gehirn, Haut über den Testikeln, Haut über der Milz, Haut über den Nieren, Haut über der Lendenspitze; keine darf gegessen werden. — Am merkwürdigsten von den Gesetzen über Terefa sind die Untersuchungen über Bestimmung der Höhe, von welcher ein Thier gestoßen werden mußte, um wegen Gliederzerreißen unerlaubt zu werden (man meint hier natürlich ein tödtliches Gliederzerreißen). Dann heißt es weiter: Hat man ein Thier oben verlassen und findet es unten wieder, so ist nichts zu besorgen wegen Gliederzerreißung, weil es für sich abmisst, d. h. das Thier berechnet sich selbst und bereitet sich zum Sprunge vor, der ihm dann keinen Schaden bringt, wie es wohl der Fall ist, wenn man es hinabstürzt. Beim Sprung ist man vorbereitet und gefaßt, beim Fallen ungewiß und ängstlich. — Merkwürdig sind ihre Bestimmungen und Experimente. Eine Lunge,

קרום שעלה מחמת מכה בריאה אינו קרום¹ ואמרו גיד הנשה אינו נוהג בעוף מפני שאין לו כף² ומדקדוקי דיניהם כשרה שינקת מן הטריפה קיבחה אסורה טריפה שינקת מן הכשירה קיבחה מותרת מפני שהוא כנוס במעיה³ וממחשאו אסור מחמת האמחיה והקשם יגיד עליה⁴ חמשת קרומים אסורים קרום של מוח קרום שעל הביצה קרום שעל גבי טחול קרום שעל הכליות קרום שעל העוקץ כלם אסורים באכילה⁵ ומחמולא שבדיניהם בטריפות שדקדוקו בהגבלת הגובה אשר אם דוחין הבהמה ממנו למטה תהיה אסורה משום רסוק איברים ירצה ברסוק איברים הרסוק המביא אל המות ואחר כן אמרו הניח בהמה למעלה ובאומצאה למטה אין חוששין משום רסוק איברים משום דאמדה אנפשה רוצה לומר כי הבהמה משערת לעצמה ומכונה לדלוג ולא ייוקנה כאשר ייוק אם דוחין אותה כי הטבע בדלוג מווכן ונמצא ובפסלה בורה ונודד⁶ ומפלא דיניהם עוד

1) Chullin 47b. Die in Folge einer Wunde entstandene Haut (Schorf u. s. w.) wird nicht als vollständige, fest anliegende Schließung betrachtet.

2) Mishna Chullin 7, 1. Maim. §. Maachalot Asurot 8, 4. Zore Dea 65, 5.

3) Mishna Chullin 8, 5. Unter קיבה ist hier eben nur der Inhalt des Magens, nicht der Magen (Magenwände) verstanden; die in dem Magen befindliche Milch ist für sich geblieben und hat nicht die Eigenschaft des sie umschließenden Magens angenommen. Maim. a. a. D. 4, 19. Zore Dea 81, 6.

4) Statt der schwer verständlichen Worte והקשם יגיד עליה hat Var. וכברתנו איננה משנה אותו. lieft auch אחתה statt ברורה.

5) Chullin 93a: R. Kahana (nach Andern R. Jehuda): „Fünf Häute sind verboten; drei wegen Fett, zwei wegen Blut; die Haut der Milz, der Lenden, der Nieren wegen Fett, der Hoden und des Gehirns wegen Blut.“ Was unser Autor durch קרום wiedergiebt, ist das talmudische כסל, das in den Targumen für כסל gebraucht wird, welchen Ausdruck auch Maim. a. a. D. 7, 7 (13) beibehält. Zore Dea 64, 6. 7. 10. 65, 1.

6) Mishna Chullin 3, 1. Chullin 51 a. Baba Kamma 50b. Maim. §. Schekita 9, 8. Zore Dea 58, 11. — In der Art, wie der Autor dies Gesetz hier anführt, ist eine Ungenauigkeit nicht zu übersehen; nur für den Fall, wenn ein Thier selbst herabgesprungen, wird ein Maß angenommen, dessen Ueberschreitung zur Annahme einer Beschädigung berechtigt, nicht aber für den Fall, wenn das Thier hinabgestoßen wurde.

die durch eine Naturerscheinung vertrocknet ist, bleibt erlaubt, ist es durch Menschenhand geschehen, so ist sie unerlaubt, wegen des Zusammenschrumpfens der Lunge; geprüft wird dies durch vierundzwanzigstündiges Weichen in lauem Wasser, nimmt sie dabei die ursprüngliche Gestalt wieder an, so ist sie erlaubt, sonst nicht. — Ferner: Eine Lunge, wie Augensalbe ist erlaubt, wie Dinte unerlaubt; denn diese Schwärze ist eine krankhafte Veränderung der Röthe; ist sie grünlich, so ist sie erlaubt. Eine Lunge, die zum Theil geröthet, ist erlaubt, ganz geröthet, unerlaubt. Als man vor R. Nathan, dem Babylonier, ein Kind von grünlichem Aussehen brachte, so sagte er: „Wartet bis das Blut hinein-fällt d. h. sie sollten mit der Beschneidung warten, bis das Blut sich im Fleische verbreitet; als man so gethan, blieb das Kind am Leben, nachdem mehrere Kinder dieser Frau an den Folgen der Beschneidung gestorben waren. Als man wieder ein geröthetes Kind vor ihn brachte, so sagte er: „Wartet bis das Blut sich in ihm verzogen hat“; man that so und das am Leben erhaltene Kind ward nach ihm Nathan der Babylonier genannt. Erlaubtes Fett schließt, unerlaubtes schließt nicht. Scharfsinnige Bestimmungen: Wenn man in der Magenwand eine Nadel findet, so ist die Anwesenheit einer Bluttrige ein Beweis, daß sie vor dem Schlachten hineingekommen; ist keine Bluttrige da, so ist die Nadel erst nach dem Schlachten hineingelangt. Diese Unterscheidung hat auf die Gültigkeit

ונסיונותם חרותה בידי שמים כשרה בידי אדם טרפה משום צמק ריאה ובדיקותה שרייה במים פושרים טעם לעת אם הדרא בריאה כשרה ואם לאוטרפה ומה שאמר ריאה ככחלא כשרה כדיוחא טריפה מאי טעמא האי שחור אדום הוא אלא שלקה ירוקה כשירה ומה שאמר ריאה שהאדימה מקצתה כשירה האדימה כלה טריפה ורבי נתן הבבלי שהביאו לפניו ילוד² ירוק אמר להם המתינו לו עד שיפלו בו דמורוצה לומר שלא ימולו אותו עד שיחפשו דמו בכשרו ועשו כנוחיה הילוד אחרי ילדים רבים שהיו מתים לאשה ההוא חכה למילה ועוד הביאו לפניו ילד שהוא אדום ואמר להם המתינו לו עד שיבלע דמו בוועשו כנוחיה וקראוהו נתן הבבלי על שמו³ ואמרו חלב טהור סותם טמא אינו סותם⁴ ומדקות דיניהם מהט שנמצא בעובי בית הכוסות⁵ נמצא עליו קורט⁶ דם בידוע שהוא קודם שחיטה לא נמצא עליה קורט דם בידוע שהוא לאחר שחיטה למאי נפקא מינה למסקה וממכר⁷ מפני שלא יחכן שיהי' על

1) Mishna Chullin 3, 2. Chullin 55 b. Das הריחא wird in der Gemara durch צמק zusammen-schrumpfen (vor Schreck bei einem Gewitter) erklärt. Statt הריחא findet sich auch die Lesart הריחא daf. 55 b. Maim. a. a. O. 8, 9. Jore Dea 36, 14.

2) Var. setzt zu שהיה.

3) Chullin 47 b mit unwesentlichen Modificationen.

4) Chullin 49 b. Bei einer Durchlöcherung der Eingeweide wird erlaubtes Fett, das sich auf der Oeffnung befindet, als vollständig schließend, das unerlaubte als nicht schließend betrachtet.

5) בית הכוסות, Name eines der vier Magen des wiederkäuenden Thieres. Die Speise gelangt zuerst in den כרס, dann in den הכוסות. dann in den הכסם (omasum) und von da in den קיבה. Maschi Chullin 42 a.

6) קורט, ein Riß, vom Stamme קרט (Nebenform des bibl. קרץ), syr. مرق (im Etpaal), arabisch قرقص, einschneiden, einreißen; קורט ein blutiger Riß, Blutstropfen, bei Maim. S. Schechita 6, 2. טיפה דם; vergl. Sachs Beitr. I, 141.

7) Die Worte למאי נפקא מינה למה לא נפקא מינה fehlen in unsern Ausgaben der Gemara Chullin 50 b. 51 a, wo diese Boraitha angeführt wird, und würden auch nach der vulgären Auffassung dieser Stelle (Maim. S. Schechita 6, 12. Jore Dea 48, 8) ganz ohne Sinn sein, da vielmehr gerade das Vorhandensein einer Blutspur beim Vorfinden einer Nadel ein Kriterium des טריפה, also die Frage nach einem נפקא מינה nicht statthaft ist. Die Auffassung des Autors, wonach das Auf-

des Kaufes Einfluß; denn die Nadel kann nach der Schlachtung, wo das Blut nicht mehr flüssig war, keine Blutrige gemacht haben, daher auch der Käufer nicht behaupten kann, man habe ihm ein tödtlich krankes Thier verkauft. Aehnlich: Hat sich die Wunde mit einem Schorf überzogen, so hat sie mindestens drei Tage vor dem Schlachten stattgefunden; ist kein Schorf da, so hat der Kläger den Beweis zu führen. — Kennzeichen der reinen Vögel: Man läßt den Vogel auf eine ausgespannte Schnur treten; theilt er dabei seine Zehen, so daß auf jeder Seite zwei sind, so ist er unrein; sind auf einer Seite drei, auf der andern eine, so ist er rein. — Jeder Vogel, der aus der Luft auffängt und frisst, ist unrein. Ein Vogel, der bei unreinen Vögeln sich aufhält und ihnen ähnelt, ist unrein; so der Staar beim Raben. — Kennzeichen eines Embryo sind beim Kleinvieh: Blutabgang, beim Rindvieh: Nachgeburt, beim Weibe: Mutterkuchen und Nachgeburt. — Wie scharf und genau sind folgende Bestimmungen über das Einhauen einiger mit

המחט קורט דם לאחר שחיטה בעבור שאין הדם נגר¹ במח ואין לו לטעון עליו ולומר שמתה מכרת לי וכמו זה הגלד פיהמה בידוע ששלשה ימים קודם שחיטה לא הגלד המוציא מחבירו עליו הראיה² ומסימניהם בעוף טהור מוחזק לעוף³ חוט של משיחה אם חולק את רגליו שתיים לכאן ושתיים לכאן בידוע שהוא עוף טמא ג' לכאן ואחת לכאן בידוע שהוא טהור ואמרו כל עוף הקולט מן האוויר ואוכל טמא השוכן עם הטמאים ונרמס להם טמא כזוויר אצל עורב⁴ ואמרו סימן הולד בבהמה דקה טרופ ובנסה שלא ובאשה שפיר ושליא⁵ וממפלא מחכמתם ודקותם בדקדוקם בארם קצת בעלי הצפרנים הדורסים⁶ מה שאמרו דרוסת החול

finden einer Blutspur auf die civilrechtliche Geltung des Kaufes (des geschlachteten Thieres) Einfluß haben soll, unterliegt mannigfachen Schwierigkeiten, worüber Moscato und R. Israel zu vergleichen sind. Letzterer (und ihm folgend Brecher) hat die Worte למאי נפקא מיניה למקח וממכר ohne Weiteres ausgelassen. Vergl. auch Anm. 8.

1) Statt נגר, fließend, flüssig (2 Sam. 14, 14) heist R. Israel (und Brecher) נכר, was den Sinn erschwert.

2) Zu dieser Stelle, welche noch zu der oben (Anm. 6) berührten Boraita gehört, fügt Moscato, der sie aus dem Talmud anführt, noch die Worte hinzu: למאי נפקא מיניה למקח וממכר, die sich in unsern Talmudausgaben nicht befinden, wie schon R. Israel bemerkt. Hier findet die civilrechtliche Folge in Bezug auf Gültigkeit oder Ungültigkeit des Kaufes statt, von der der Autor vorhin gesprochen, da in ritueller Beziehung das Thier ohne Frage טמא ist. Maim. §. Mechira 16, 6. Eshonim Mischat 224, 2. 232, 11.

3) Var. יז.

4) Chullin 65 a. Maim. §. Maachalot Asurot 1, 20. Zore Dea 82, 2.

5) Mishna Bechorot 3, 1; es handelt sich nämlich darum, zu bestimmen, ob eine wirkliche Geburt (bei einem Abortus eines Thieres oder eines Menschen) stattgefunden, in welchem Falle das Nachgeborene nicht als Erstgeborenes betrachtet wird; als Zeichen einer wirklichen Geburt (wenn auch eines nicht lebensfähigen Embryo) wird beim Kleinvieh: Blutabgang, beim Rindvieh die Mutterhaut (die Haut, in welcher der Embryo liegt) und beim Menschen die Nachgeburt betrachtet.

6) Der Autor geht jetzt auf die טריפה über, welche als Folge einer directen Beschädigung eines Thieres durch ein anderes betrachtet werden: es ist hier jedoch in Beziehung auf den Beschädiger nur von den Thieren die Rede, welche in die Kategorie der דורסים (d. h. eigentlich treten, zertreten), der mit den Krallen Reißenden gehören. Die von דריסה kommt dem Wortstamme des biblischen טריפה am nächsten, und wird deshalb mit ganz besonderen Erschwerungen beurtheilt (Maim. §. Maachalot Asurot 4, 6. §. Schachita 5, 3), wozu noch kommt, daß man sich vorstellt, daß das reißende Thier mittelst seiner Klauen dem Beschädigten eine Art Gift einflösse, und dies dadurch

Kralen versehener Thiere, z. B. Rake und Marder hauen ein bei jungen Ziegen und Lämmern, Wiesel bei Vögeln. Einhauen findet nicht statt beim Fuchs, nicht beim Hund, findet nur absichtlich, nur von einem lebenden Thiere, nur mit der Kralle und nicht mit dem Zahn, nur mit dem Vorder- und nicht mit dem Hinterfuß statt; d. h. der Einhauende wirft sein Gift in andere Thiere nur mit der Kralle des Vorderfußes und nur mit Absicht und nur beim Leben, nicht aber zufällig, als wenn etwa seine Krallen sich ohne daß es ein Einhauen beabsichtigte, in das Fleisch des Viehes eingrüben. Noch merkwürdiger, daß nur von lebenden Thieren das Einhauen gesagt wird; denn wenn es sich träfe, daß man den Vorderfuß eines Einhauers abhiebe, während die Kralle im Fleisch des Viehes steckt, so achtet man nicht auf das Einhauen, weil der Einhauer das Gift erst von sich giebt, wenn er sich trennt und die Kralle aus dem Fleisch herauszieht; daher sagt man erst: „mit Absicht“ und dann: „beim Leben“. — Fehlt die Leber, und ist dafür ein Olivengroß an der Stelle der Galle und an der Stelle wo sie lebt, übrig geblieben, so ist das Thier erlaubt. — Eiter macht nicht bei der Lunge, wohl aber bei den Nieren das Thier unerlaubt; klares Wasser, so wie ein Loch, machen bei der Lunge nicht, aber bei den Nieren das Thier unerlaubt. Ein Thier, dem die Haut abgezogen, ist bei einem wie ein Sela großen Stück längs der Rückenfläche,

ונמיה בגדיים וטלאים דריסה חולדה בעוף¹ ואמרו אין דריסה לשועל אין דריסה לכלב אין דריסה אלא מדעת אין דריסה אלא מחיים ואין דריסה אלא בצפורן לא בשן אין דריסה אלא ביד לא ברגל² רוצה לומר שאין הדורס משליך ארסו בבעלי חיים אלא בצפורן היד ובכונה מהבעל חיים לא במקרה שיאחזו צפרניו בבשר הבהמה מבלי כונה הדריסה ויותר מופלא מהם³ מה שאמרו מחיים רוצה לומר שאם הודמן שהיו חוחכין יד הדורס וצפורניו נעוצין בבשר הבהמה לא היו חוששין לדריסה והוה מפני שאינו משליך ארסו אלא בהפרדו ממנה והוצאת צפרניו מבשר הבהמה ועל כן אמר מחיים אחר שאמר מדעת ואמרו ניטלה הכבד ונשתתיר ממנה כוית במקום טרה ובמקום שהיא חיה כשרה⁴ ואמרו מוגלא⁵ כשר בריאה ופסול בכלי מים זכים ונקב פסול בריאה וכשר בכלי⁶ ואמרו הגלודה שנשתתיר בה כסלע על פני כל השדרה כשרה⁷ ומה שיש במשנה כתוב

zum Genuß unbrauchbar mache. Ob indeß eine solche verberbliche Wirkung in der That zu präsumiren sei, hängt von mancherlei Bedingungen ab, die der Autor im Folgenden berührt. — Var. liest ברור statt ברור.

1) Auf Grund der Anschauung, daß um eine wirkliche דריסה hervorzubringen, der Verwundende in einem entsprechenden Größenverhältniß zum Verwundeten stehen müsse, giebt Mishna Chullin 3, 1 an, daß ein Wolf Kleinvieh, ein Löwe Kindvieh, ein kleiner Raubvogel kleines Geflügel, ein großer Raubvogel großes Geflügel in dieser Weise verwunden könne. R. Chišba bestimmt Chullin 52 b dies näher dahin, daß zu den ganz jungen Schafen und Ziegen schon ein החול (gewöhnlich mit Rake übersetzt; Jonatan b. Uziel setzt החוליק für צים Zef. 13, 22) und נמיה (Raschi: Nach Einigen für גמיה) hinreiche, und ebenso für Geflügel ein Wiesel (wie üblich gewöhnlich aufgefist wird. Das biblische חֲזֵר, Maultwurf Lev. 11, 29 wird indeß in den Targumen auch durch חוליק wiedergegeben).

2) Alle diese näheren Bestimmungen, die der Autor selbst weiter erläutert, werden von der Gemara Chullin 53 a ff. besprochen. Maim. §. Schechita 5, 4 ff. Zore Dea 57, 1 ff.

3) Var. מוח.

4) Mishna Chullin 3, 1. 2. Chullin 46 a. Maim. §. Schechita 8, 22. Zore Dea 41, 1. — Ueber den Sinn der Worte חיה ובמקום שהיא חיה sind die Ausleger nicht einig.

5) מוגלא, syrisch ܡܘܓܠܐ, arabisch موجل, Eiteransammlung zwischen Haut und Fleisch.

6) Chullin 55 b. Maim. §. Schechita 7, 10. Zore Dea 44, 2.

7) Mishna Chullin 3, 1. Chullin 55 b. Maim. a. a. O. 9. Zore Dea 59, 1.

erlaubt. — Was in der Mischna über die Terefa, über Leibesfehler der Erstgeburt und der Priester gesagt ist, aufzuzählen, würde zu weit führen, nicht zu gedenken, wenn man es erklären wollte. Nicht minder findet man eine kurze anatomische Darstellung des Knochenbaues, die doch sehr faßlich und verständlich ist. Bewunderungswerth ist noch was sie sagen: Sind die Eingeweide herausgetreten, ohne ein Loch erhalten zu haben, so ist das Thier erlaubt; das heißt, wird hinzugesetzt, wenn man sie nicht umgewendet; hat man dies gethan, so ist es unerlaubt; denn die Schrift sagt: „Er hat dich gemacht und geordnet“ (Deut. 32, 6); daraus geht hervor, daß Gott den Menschen nach einer Ordnung gebildet, die nicht zerstört werden darf, ohne dem Leben zu schaden. Noch sind zu erwähnen die Unterscheidungen des Menstruationsblutes vom Blut der Reinigung, der Flußfüchtigen, der Jungfräulichkeit, sowie dem aus Wunden oder dem After kommenden Blut. Ferner die Berechnung der Umlaufzeiten der Menstruation, des Flusses, die merkwürdigen Angaben über den Ausfluß, Dinge, die für unseren Verstand zu tief sind.

בהלכות¹ טרפות וטומי בכורות וטומי כהנים² וארך ספורו כל שכן פירושו וזכרון נחוח העצמות בקצרה מאד³ ובדברים מבוארים ביותר⁴ וענין מבואר מאד ומדבריהם⁵ הנאים אמרם יצאו בני מעיה ולא נקבו כשירה ואחד כך אמרו לא שנו אלא שלא הפך בהם אבל הפך בהם טריפה שנאמר הוא עשך ויכוננך מלמד שברא הקדוש ברוך הוא כונניות באדם כיון שנחהפכה אחת מהם אינה יכולה לחיות⁶ ומה שיש להם מן ההפרש בין דם נדה ובין דם טהרה וזבה ובחולים והדם ההווה מן החבורות והטחורים וזולת זה וכמות הקפי הנדות⁷ ובין זיבות הזכרים והפלאים שיש להם בצרעת מטה שיריה עמוק משכלנו:

1) Var. מהלכות.

2) Vergl. Mischna Bechorot Cap. 6 und 7.

3) Mischna Oholot 1, 8. Negaim 6, 7. 8. In Var. fehlt מאד.

4) In Var. fehlt ביותר.

5) Var. ומדבריהם.

6) Chullin 56 b. Maim. §. Schechita 6, 15. Jore Dea 46, 2.

7) Gegenstände, mit denen sich auf Grund der pentateuchischen Vorschriften Lev. 12, 1 ff. 15, 19 ff. 18, 19 u. f. w. vorzüglich der Traktat Nibba beschäftigt. Statt הקפי liest Caspe הלילות.

מאמר חמישי

Fünfter Abschnitt.

מאמר חמישי.

1. Rufari. Ich kann nicht umhin, dich mit der Bitte zu beschweren, mich in leichter und verständlicher Weise über die Grundlagen der Glaubenslehren in der Weise der Medabberim auf dialektischem Wege zu belehren. Es sei mir erlaubt, sie anzuhören, wie dir erlaubt war, sie zu lernen, sei es, um daran zu glauben, sei es, um sie zu widerlegen. Denn da ich doch einmal der höchsten Stufe, der Ueberzeugung von den Glaubenslehren ohne Forschung, nicht theilhaftig bin, und da mir

אמר הכורי¹ אי אפשר שלא להטריח עליך שתשמיעני דברים קרובים ומבוארים בשרשי האמונה² על דרך המדברים בדרך הנצחון³ וחתיה מותרת לי שמיעתם כאשר היתה מותרת לך ידיעתם⁴ אם להאמין בהם או להשיב עליהם כי כבר חסרתי המדרגה העליונה מברור האמונה מבלי מחקר⁵ וכבר קדמו לי ספקות

1) Der fünfte Abschnitt beschäftigt sich hauptsächlich mit einer kurzen Darstellung der aristotelischen Philosophie, und zwar besonders in Hinsicht auf Psychologie und Metaphysik, welcher Darstellung sich eine Hinweisung auf die Schwächen philosophischer Forschungen überhaupt und auf die Grenzen, innerhalb deren die menschliche Speculation sich zu halten habe, endlich eine Zusammenfassung der Lehren über Gott und Welt vom jüdischen Standpunkte aus anreicht. Den Schluß macht die Begründung des vom Meister ausgesprochenen Vorfalles, nach Palästina zu wandern und dort den Rest seines Lebens zu beschließen.

2) Die bei Moscato und den späteren Ausgaben befindlichen Worte לאמרני בראשון fehlen in den beiden ältesten Ausgaben — wie es scheint — mit Recht, da die Bezugnahme auf den ersten Abschnitt an sich sehr undeutlich ist, und überhaupt eine Verweisung in dieser Form sonst nirgends angetroffen wird.

3) Vergl. unten § 15.

4) Der vollständige klare Sinn dieser Worte wird merkwürdigerweise von Buxtorf völlig missverstanden, welcher übersetzt: Id tam mihi gratum erit audire, quam tibi est ea scire.

5) Diese Ansicht des Rufari schließt sich genau an die vom Meister II, 26 (S. 137) ausgesprochene Meinung an, daß derjenige, welcher an die Göttheit des als göttlich Gelehrten glaubt ohne die Speculation zu Hilfe zu nehmen, höher stehe, als derjenige, für den es erst eines Beweises bedürfe; der Rufari bekennt freiwillig, daß er sich dieser niederen Klasse zuzählen müsse und daß es für ihn besser sei, mit den philosophischen Systemen bekannt gemacht zu werden (daher es eine ganz falsche Auffassung von Buxtorf verräth, wenn derselbe übersetzt: Nondum enim assequutus sum sublimem illum gradum u. s. w.). Im Gegensatz zu dieser Ansicht des Autors halten Bachji (Chob. ha-Leb. Einl. und I, 3) und Maim. (More III, 51) die Forschung über Gott u. s. w. für die absolute Pflicht eines Jeden.

einmal Zweifel, Speculationen, Besprechungen mit Philosophen, Bekennern anderer Religionen und verschiedener Glaubensansichten nicht fern geblieben sind, so ist es für mich am besten, in der Widerlegung falscher und thörichter Ansichten unterrichtet und geübt zu werden. Der Glaube an das Ueberlieferte ist nur gut bei einem gläubigen Herzen, aber bei einem ungläubigen Herzen ist die Forschung viel besser, und um so mehr, wenn die Forschung zum Glauben an jene Ueberlieferung führt, und beide Stufen vereint von dem Menschen erreicht werden, Wissen und Ueberlieferung.

2. Meister. Und wer von uns hat denn eine ausdauernde Seele, die nicht verlockt wird von den über sie hingehenden Ansichten von Naturforschern, Astrologen, Talismanverfertign, Zauberern, von solchen, die an die Richterschaffenheit glauben, von Philosophen u. s. w., und die zum Glauben gelangt, ohne viele epikuräische Ansichten durchgearbeitet zu haben. „Das Leben ist kurz und die Arbeit groß“. Nur Einzelne sind es, denen der Glaube Natur ist, von denen jene falschen Ansichten stets fern bleiben, und deren Seele sofort den irrthümlichen Punkt herausfindet. Ich hoffte zwar, daß du zu jenen Einzelnen gehörst; indeß,

וסברות ודברים עם הפילוסופים ובעלי תורות ודחות שונות והטוב לי שאלמר ואחרת בהשבת הרעות הנפסדות הסכלות¹ כי אין הקבלה טובה אלא עם הלב הטוב אבל עם רוע הלב החקירה יותר טובה כל שכן כשיצא המחקר אל אמונת הקבלה ההיא ואז יתקבצו לאדם השתי מדרגות רוצה לומר הידיעה והקבלה יחד:

ב אשר החבר ומי לנו בנפש מובלח שאיננה נפתית² לדעות העוברות עליה מדעת הטבעיים³ והאצטגנינים ובעלי הטלסמאות והמכשפים ואנשי הקדמות והפילוסופים וזולתם ולא יגיע⁴ אל האמונה עד שיעבור על דעות רבות מהאפיקורסים והחיים קצרים והמלאכה מרובה⁵ אלא ליחידים⁶ תהיה להם האמונה בטבע ותרקנה מהם הרעות ההם כלם ויפול בנפשם מיד מקום טעותם ואני מקוה שתהיה מהיחידים ההם⁷ וכיון

1) Var. hat „zwischen den nafsot und הסכלות; Caspe liest מסכלות.

2) Die in der obigen Uebersetzung gegebene Auffassung scheint sich dem Wortsinne dieser etwas hart ausgedrückten Stelle am nächsten anzuschließen; wörtlich: „Wer ist uns“ (wen haben wir) mit einer ausdauernden Seele“ u. s. w. Fast möchte man mit Hinblick auf die ähnliche Lebensart (V, 14) „und wer blüht uns für die Wahrheit dessen“ u. s. w. auch hier den Sinn so auffassen, als wenn es hieße: wer verlockt uns und nicht verleitet wird!“

3) Die sind nicht, wie Brecher meint, diejenigen, welche alle schöpferische Thätigkeit der Natur zuschreiben (vergl. I, 69 ff.), sondern solche, welche sich eine besondere Dispositionsfähigkeit über Naturkräfte zuschreiben, eine Fähigkeit, die auch natürlich von einer Kenntniß dieser Kräfte bedingt ist. Vergl. I, 5 (S. 31).

4) Das Subjekt zu יגיע ist eigentlich noch נפש; die Construction ist in's Masculinum übergegangen, da der Autor mehr den „Menschen“ als „die Seele“ im Sinne gehabt zu haben scheint. Buxtorf dagegen: Neque quisquam (hac ratione per modum disputandi et disserendi) ad fidem pertinet, und ebenso Brecher.

5) Der bekannte Spruch Vita brevis, ars longa, der Anfang der Aphorismen des Hippocrates. Vergl. auch Abot 3, 15.

6) Var. אבל היחידים.

7) Die Worte ואני הייתי מקוה sind unmöglich nach ihrem einfachen Sinne „ich hoffe, daß du zu jenen Einzelnen gehörst“ oder „gehört wirst“ aufzufassen, da ja nicht bloß der Rufari eben selbst gesagt hat „וכבר הסרתי וכו'“, sondern aus der ganzen Anlage des Werkes hervorgeht, daß der Rufari nicht zu jenen יחידים gehört; es bleibt nichts übrig, als mit Moscato zu versetzen: ואני הייתי מקוה „ich hatte gehofft“ (was auch nicht ohne Bedenken ist) oder an eine Textcorruption zu denken, da

da ich nicht umhin kann, deinem Wunsche zu genügen, so will ich mit dir nicht nach der Weise der Karaiten verfahren, welche die metaphysische Wissenschaft ohne Zwischenstufe ersteigen; sondern ich will dir die Hauptpunkte deutlich machen, die dir zum Verständniß der Materie und Form, dann der Elemente, arab. **אמקסמא**, dann des vegetativen, animalischen und rationellen Lebens und der Metaphysik verhelfen sollen, wobei ich genügende Beweise geben werde, daß die vernünftige Seele keines Körpers bedarf, dann über das künftige Leben, dann über Bestimmung, Willen und Allmacht, Alles auf deutlichstem und kürzestem Wege. — Von den Wahrnehmbaren nehmen wir Quantität und Qualität nur vermöge unserer Sinne wahr, und unser Verstand sagt uns, daß sie Prädicamente eines Gegenstandes seien; aber diesen Gegenstand selbst sich zur Vorstellung zu bringen, ist schwer, wie natürlich jede Vorstellung von dem, was weder Quantität noch Qualität hat; das Vor-

שלא נוכל לעמוד מעשות רצונך לא אנהג בך על דרך הקראים אשר עלו אל החכמה האלהית¹ מבלי מדרגה אבל אקרב לך ראשי דברים² יעזור בציור ההיוליוהצורהואחר כן היסודות הנקראים בערבי אסתק"סמא³ ואחר כן הטבע ואחר כן הנפש ואחר כן השכל⁴ ואחר כן החכמה האלהית ואתן לך ראיות מספיקות שאין הנפש המדברת צריכה לגוף⁵ ואחר כן העולם הבא⁶ ואחר כן בגיורה וחפץ והיכולת⁷ בתכלית הקירוב והקצור ואומר כי המוחשים לא השגנו כמותם ואיכותם כי אם בהושינו ויגזור השכל כי הם נשואות בנושא⁸ והנושא ההוא יקשה להעלות צורתו על לב ואידך נעלה על לב צורת דבר שאין לו

in der That מקו מקו (= ולא הייתי מקו) „ich hatte auch nicht gehofft“ besser in den Zusammenhang des Ganzen paßt.

1) Die Chokma ist in dem philosophischen Sprachgebrauch nicht das Wissen von Gott, wie die älteren Commentatoren glauben, sondern die Metaphysik (sonst auch שומר הטבע V, 14), die auch schon bei Aristoteles *ἡ πρώτη φιλοσοφία* oder *θεολογική* heißt; eben so bei den Arabern:

علم الالهی. Den Karaiten wird hier vom Autor der Vorwurf gemacht, daß sie ohne die vorbereitenden Wissenschaften (Logik, Physik u. s. w.) sofort zu den höhern Stufen menschlicher Forschung übergehen.

2) Der Plan, den sich der Autor hier für den Gang seiner philosophischen Untersuchungen entwirft, ist in diesem Abschnitte selbst nur schwer zu erkennen, theilweise gar nicht inne gehalten worden; vergl. die folgenden Anmerkungen.

3) Von Materie und Form und von den vier Elementen spricht § 2—10 (nach der im letzten Paragraphen enthaltenen Abschweifung über Psalm 104). **אמקסמא** ist das arabisirte *στοιχείον*

اسطیقات Pl. **اسطیقات**; die Verwechselung des ט mit ה ist nichts Seltenes.

4) **טבע** und **שכל** sind hier die Repräsentanten der nach diesen Attributen verschieden abgestuften Geschöpfe; über diese, nicht über „Natur, Seele und Verstand“ soll gesprochen werden. **טבע** begreift das Pflanzen-, **שכל** das Thierleben und **שכל** den Menschen. Von der untersten Stufe (פסילים, Mineralien) wird nur vorübergehend gehandelt. Vergl. V, 10.

5) Hiermit beschäftigt sich der letzte Theil des § 12; der erste Theil dieses Paragr. ist in dem Plane hier nicht berührt.

6) Ueber das künftige Leben wird nur sehr vorübergehend in § 10 gesprochen, wenn überhaupt das dort erwähnte **עולם הבא** als mit diesem **עולם** identisch anzusehen ist. Ueber das **עולם** vergl. I, 115 (S. 81). III, 20. 21 (S. 227).

7) Vergl. unten § 19—20.

8) **נשא** im philosophischen und grammatischen Sprachgebrauch das Subjekt, **נשא** das Prädikat, völlig entsprechend dem arabischen **حامل** und **محمول** von **حمل** tragen.

stellungsvermögen würde das Dasein eines solchen ganz leugnen, der Verstand aber demselben einwenden, daß Quantität und Qualität Accidentien sind, die nicht für sich bestehen und unmöglich ohne Gegenständliches sein können; dieses Gegenständliche nennen die Philosophen *Syle* (*Materie*) und sagen, die Auffassung derselben Seitens des Verstandes sei eine unvollkommene, weil sie selbst unvollkommen sei, da sie nicht in der Wirklichkeit existire und daher keinerlei Prädikat verdiene, und während sie nur in der Möglichkeit existire, so sei das Prädikat ein Körperliches. Aristoteles sagt, sie schäme sich gleichsam nackt zu erscheinen, und trete daher nur mit der Form bekleidet in die Erscheinung. Einige haben auch geglaubt, daß das Wasser, von dem im Anfang der Schöpfungsgeschichte die Rede ist, eine Bezeichnung für die *Materie* sei, und der „Geist Gottes, der über dem Wasser schwebt“, der Wille Gottes, der in allen Theilen der *Materie* zur Ausführung komme, und der mit ihnen mache, was und wann er wolle, wie es der Bildner mit einem formlosen Stoffe mache. Die Abwesenheit der Form und des Zusammenhanges sei mit „Finsterniß“ und „*Tohu wa-Bohu*“ bezeichnet. Dann bewirkte der göttliche Wille und Weisheit die Umbrehung der höchsten Sphäre, die sich einmal in vierundzwanzig Stunden um sich selbst schwingt

כמו ולא איכות וישפוט הרעיון¹ שמציאותו שקר והשכל משיב עליו כי הכמות והאיכות מקרים לא יעמדו בעצמם ואי אפשר להם מאין נושא וקראו הפילוסופים הנושא הוה היולי ואמרו כי השכל ישיגנה השנה חסירה מפני חסרונה בעצמה בעבור שאינה נמצאת בפעל אינה ראויה לתואר מהתארים ואם היתה בכח הנה התואר גשמי² אמר ארסטו כאלו היא בושה להראות ערומה ואינה נראית עד שתלבש צורה וכבר חשבו קצת אנשים כי המים הנוכרים בתחלה מעשה בראשית כנוי להיולי הוא³ וכי רוח אלהים מרחפת על פני המים אמנם הוא חפץ האלהים ורצונו הנעשים בכל חלקי ההיולי יעשה בהם מה שירצה בעת שירצה כאשר יעשה היוצר בחומר אשר אין לו צורה וכינה בהעדר הצורה והחבור כחשך ותהו ובהו⁴ ואחר כך⁵ חייב חפץ האלהים וחכמתו סבוב הגלגל העליון אשר יסוב פעם בכל עשרים וארבע שעות ויסבב עמו כל

1) Vergl. unten § 12.

2) Dieser — besonders durch den unsichern Text (Var. ואם היתה בכח היה התואר גשמי) — dunkle Ausdruck hat, nach der von uns adoptirten Lesart den Sinn, daß die *Materie* zwar mit keinem Attribute belegt werden könnte, daß diese aber in ihr, oder sie in ihnen in *potentia* vorhanden sei, grade wie die aus der *Materie* entstandenen Körper, an denen diese Attribute in *actu* sich finden, in der *Materie* in *potentia* waren. — Roscato — und ihm folgend R. Israel und Brecher — führt eine instructive Stelle aus Abr. 6. David im Vorwort seines Comm. zum B. Berakta an.

3) Vergl. oben IV, 25. S. 353. Anm. 1. Vergl. auch Jbn-Esra Gen. I, 1 u. More II, 50.

4) Die ungewöhnliche Construction des בָּרָא mit doppeltem כ (der Person und der Sache) während sonst die Person im Accus. steht, scheint in sofern dem Arabischen nachgebildet, als hier کنی significavit aliquid nomine improprio mit ب und عین construiert wird, und für das Letztere hier auch כ eingetreten ist; mit כ und כַּר wird בָּרָא construiert unten §. 10. — Statt חבור hat Var. והפיר oder והפיר.

5) Mit dieser Umbrehung der höchsten Sphäre (vergl. oben II, 6. S. 95) beginnt das eigentliche Schöpfungswerk, das in der biblischen Sprache: „Es werde Licht“, in der philosophischen (auch schon in der Hagada, wonach die Himmelskörper schon am ersten Tage geschaffen wurden, hervortretenden) Anschauung: „die Umbrehung der Sphäre“ heisst, als deren nächste Folge und eigentliche Bestimmung die Abwechselung von Tag und Nacht betrachtet wird.

und alle Sphären mit sich in Umschwung bringt, in Folge dessen in dieser in der Hölzung der Mond-sphäre befindlichen Materie, Veränderungen nach den Bewegungen der Sphäre entstanden; und zwar erhigte sich die der Mond-sphäre nächste Luft zuerst, weil diese dem Orte der Bewegung am nächsten war und es entstand reines Feuer, bei den Philosophen das Elementarfeuer, ohne Schein und ohne Brand, sondern ein reines, feines, leichtes Ding, welches die Philosophen die Feuersphäre nennen; dann die Luftsphäre, dann die Wassersphäre und endlich die Erdsphäre im Mittelpunkt, schwer und dicht, weil sie vom Orte der Bewegung am weitesten absteht. Aus der Mischung dieser vier Elemente entstehen nun alle Dinge.

3. Rufari. Ich sehe ja, daß sie bei diesen Neubildungen den Zufall walten lassen, da sie sagen, daß dasjenige, was zufällig der Sphäre sehr nahe war, Feuer, und was sehr entfernt war, Erde wurde und was in der Mitte lag, je nach der Nähe der umspannenden Sphäre oder des Mittelpunkts, Luft und Wasser.

4. Meister. Mein, sie müssen nothgedrungen in der Verschiedenheit eines Elements vom andern eine Bestimmung anerkennen. Denn das Element des Feuers unterscheidet sich von dem der Luft, und die Luft vom Wasser und das Wasser von der Erde nicht durch Mehr oder Minder, durch Stärker und Schwächer, sondern durch die einem Jeden eigenthümliche Form ist dies Feuer, dies Luft, dies Wasser, dies Erde geworden; sonst könnte ja der Eine sagen, die ganze Sphäre sei voller Erde, von der nur ein Theil feiner sei als der andere; ein Anderer könnte wieder behaupten, gerade im Gegentheil die ganze Sphäre sei voller Feuer,

הגלגלים בשיחודש' בזה בהיולי הואת אשר היא בחלל גלגל הירח שנויים כפי תנועות הגלגל ותחלחם חמום האוויר הקרוב מגלגל הירח בעבור קורבתו ממקום התנועה ושם אש זכה והיא אצל הפילוסופים האש הטבעי אין לה מראה ולא שריפה אבל היא עצם יך דק קל קראו² אותו הפילוסופים גלגל האש ואחר כן גלגל האוויר ואחר כן גלגל המים ואחר כן כדור הארץ אשר היא המרכז כברה ועבתה³ בעבור רחקת מן מקום התנועה ואלה הארבע יסודות מהמוגם תהיינה ההיות:

ג. אמר הכוורי ואני רואה אותם אצלם⁴ מחדשות במקרה באמנם נקרה⁵ לאשר קרוב מהגלגל מאד שיהיה אש ומה שרחק שיהיה ארץ ומה שהחמצע היה כפי הקרוב מן הגלגל המקיף או מן המרכז אויר ומים:

ד. אמר החבר אבל ההכרח⁶ יביאם להורות בהכמה בהפרד עצם מעצם כי לא יפרד עצם האש מעצם האוויר והאוויר מן המים והמים מהארץ במעט וברב ובחוק ובחלש אך בצור' מיוחדת לכל אחד הושם זה אש וזה אויר וזה מים וזה ארץ ואם איננו כן יש לאומר לומר כי מלא הגלגל כלו ארץ קצתו יותר דק מקצתו ולאח' שיאמר אבל⁷ מלא הגלגל כלו אש אך כל מה שירד היה יותר עב אשיות

1) נָשׁ in der Bedeutung so daß, dem arab. نَاشٍ nachgebildet.

2) Var. קראוּרוּ unter Weglassung von הפילוסופים. Bei Fano fehlt: אותם הפילוסופים.

3) כְּבִדָּה וְעִבְתָּהּ als Präterita des Zeitworts, nicht כְּבִדָּה וְעִבְתָּהּ, wie Brecher zu lesen scheint. — Bei dieser ganzen Auseinandersetzung ist nicht zu vergessen, daß sie eben im Sinne der „Philosophen“ gemacht ist; seine eigenen Bedenken gegen diese Ansichten s. unten §. 14.

4) Das Pronomen an אותם ist auf היות, das an אצלם auf die Philosophen zu beziehen.

5) Var. נקרה.

6) הדוחק ליעט.

7) Var. כִּי נִשְׁתַּחֲוֶה.

nur der untere Theil sei etwas größeres Feuer und kälter. Sehen wir ja, daß ein Element an das andere stößt und daß doch jedes dabei seine Form und Wesenheit behält. Wir sehen Luft, Wasser und Erde sich an einem Punkte berühren, und sich doch nicht assimiliren, bis durch anderweitige Ursachen das eine in das andere verwandelt wird, bei welchem Uebergange das Wasser die Form der Luft, die Luft die Form des Feuers annimmt, und dann erst ein Element mit Recht den Namen eines andern bekommt. Da nun also die Elemente durch ihre Form, abgesehen von ihren Accidenzen, sich unterscheiden, so haben sich die Philosophen zu der Annahme genöthigt gesehen, daß es einen thätigen göttlichen Verstand gebe, von dem diese Formen ausgehen, wie ihm die Formen der Pflanzen und Thiere, die ja auch alle aus den vier Elementen gebildet werden, zuzuschreiben sind. Weinrebe und Palme unterscheiden sich nicht durch Accidenzen, sondern durch Formen, die eine jede zu einem besondern Wesen machen; wohl aber unterscheidet sich Rebe von Rebe und Palme von Palme durch Accidenzen, indem z. B. die eine schwarz, die andere weiß, die eine süßer, die andere länger, kürzer, dicker, dünner ist, und was dergleichen Accidenzen mehr sind. Die wesenhaften Formen haben keinen Unterschied in Mehr oder Minder; das eine Pferd ist nicht weniger pferdhafte als das andere, so wenig wie ein Mensch mehr menschhaft ist als ein anderer; denn die Begriffsbestimmung des Pferdhafte und Menschhaften gehen alle ihre Individuen an. So haben sich die Philosophen wider Willen genöthigt gesehen anzunehmen, daß diese Formen von einem göttlichen Wesen herrühren, das sie das Denkende, das Formgebende nennen.

ויותר קר ואנחנו רואים פנישת יסוד כיסוד וכל אחד מהם שומר צורתו ועצמותו נראה האויר והמים והארץ במקום אחד נוגעים זה בזה ואינם מתדמים עד ששישנה קצתם אל קצתם בסבות אחרות משנות אותם ויקבלו המים צורת האויר והאויר צורת האש ואויהיה ראוי היסוד לשם חכירו ויהיו העצמים נכרים בצורתם מלבד מקריהם והביא זה הפילוסופים לאמר כי שם¹ שכל פועל אלהי נותן הצורות האלה כאשר הוא נותן צורות הצמחים והחיים והם כלם מהארבע יסודות ואין הדליה² נכרת מן הדקל³ במקרים אבל בצורות שמו זאת וזאת עצם זאת אך יפרד במקרים דלית מדלית ודקל מדקל שחיה על הדמיון זאת שחורה וזאת לבנה וזאת יותר מתוקה וזאת יותר ארוכה וזאת יותר קצרה ויותר עבה ויותר דקה וזאת זה מן המקרים ואין בצורות העצמיות רב ומעט כי אין סוס פחות סוסיות מאחר ולא אנוש יותר אנושיות מאחר כי גררי הסוסיות והאנושיות לכל אישיהם מגיעים⁴ והפילוסופים הודו על כרחם כי אלו הצורות נותן אותם ענין אלהי וקוראים אותו משכיל נותן הצורות:⁵

1) שם, dort, steht (wie im Arabischen شם) häufig pleonastisch, nicht bloß in den aus dem Arabischen übersetzten, sondern auch in den ursprünglich hebr. geschriebenen Büchern z. B. 3bn Esra Gen. 1, 2. Maim. S. Jesode ha-Tora 1, 7. Ahron b. Elia Corona legis bei Rosegarten S. 65. Eben so wird שם hier, pleonastisch gebraucht Chobot ha-Lebabot f. 125 a. More II, 10. Ahron b. Elia S. Chajim S. 51 vergl. S. 254. 258.

2) דלית (nicht דלית) im biblischen Hebräisch (bei Jerem. und Ezechiel) Zweig, Ast überhaupt, wird in der Mischna speciell von Weinreben gebraucht, die an Bäumen hinaufgerankt werden, daher auch Pea 4, 1, wie hier in Verbindung mit דקל; ebenso das arab. دالية. Bei דלית in § 6 setzt Var. zu: גפן בלשון ערבי.

3) דקל im Targum, der Mischna, dem Syrischen דקל und dem Arabischen دقل Palme, dem hebräischen תמר entsprechend.

4) Statt לכל אישיהם מגיעים hat Var. ישנם לכל אישיהם.

5) 3bn Esra bei Moscato z. d. St. stellt die Thätigkeit des השכל als eine dreifache dar:

5. Rufari. Das ist ja eben Glaube, wenn uns der Verstand zwingt, dergleichen anzunehmen. Wozu brauchten sie aber erst vom Zufall zu sprechen? Konnte man nicht sogleich sagen, daß der, welcher durch eine in ihren Einzelheiten unbegreifliche Weisheit das eine zum Pferd, das andere zum Menschen machte, derselbe ist, der Feuer zu Feuer, Erde zu Erde machte, auch auf Grund einer weisen von Gott ausgegangenen Bestimmung, nicht auf Grund der zufälligen Nähe oder Entfernung der Sphäre?

6. Meister. Dies ist ein Argument vom religiösen Standpunkt, und der Beweis dafür das israelitische Volk, für das sich so und so oft die Wesenheit der Substanzen veränderte und neue Bildungen entstanden. Nimmst du diesen Beweis fort, so steht dir derjenige gleich, der dir gegenüber behauptet, daß z. B. diese Rebe dadurch gewachsen

ה אמר הכוזרי ואח היא האמונה כאשר יכריחנו הכרח השכל להורות בכוה¹ ומה הוצרכו לומר במקרה ולמה לא נאמר כי אשר שם זה סוס וזה אנוש בחכמה אשר לא נשינו אנחנו הפרדתה הוא אשר שם האש אש והארץ ארץ לחכמה אשר ראה אותה יחברך לא במקרה מקרבת הגלגל או ממרחקו?²

ו אמר החבר וזאת הוא הטענה התוריה ומפתה בני ישראל אשר הופך להם מן עיני³ העצמים מה שהופך ומה שנברא להם מן ההווה וכאשר יסחלק המופת הוה ישחיה עמך הטוען עליך ברלית על דרך

Seine erste Aufgabe ist über die Elemente und das aus ihnen Zusammengesetzte zu wachen, sie zu bewegen und ihre Zustände zu verändern, wie die über ihm stehenden Geister (שכלים) die Sphären bewegen; von dieser Seite aus heißt er der Herrscher der unteren Welt. Zweitens bildet er die Formen, mit denen die Materie bekleidet wird, und die von ihm ausgehen; als solcher heißt er Formengeber. Drittens belehrt er den Menschen in Betreff der falschen Vorstellungen und Begriffe, und bringt des Menschen Erkenntniß zur Vollenbung (was durch das Gleichniß von der Sonne erläutert wird, die durch ihr Licht alle Gegenstände klar erkennen läßt); als solcher heißt er Thätiger Verstand. Vergl. oben I, 1. und unten § 10 und 22. More II, 4. 12. Gersonides Mitschamot I, 5. V, 13. Menasse b. Israel: Rischmat Chajim II, 1, der diese Stelle anführt. — Durch diese Ausführung will der Meister dem Rufari klar gemacht haben, daß die Philosophen nicht Alles als aus dem Zufall entstanden denken können, da sie doch wenigstens die Bildungen der einzelnen Dinge (היוה) von einer planmäßigen Thätigkeit ausgehen sehen; aber auch das, was nach der Meinung der Philosophen „den Dingen unter der Sphäre des Mondes“ ihre Gestaltung giebt, kann eben so wenig vom Zufall abhängen. Vergl. § 7 u. 8.

1) Ein Ausspruch correspondirend mit oben V, 1, wo der Rufari von sich selbst sagt, er stehe nun einmal nicht auf der Stufe, wo man die Ueberzeugung von den Wahrheiten gleichsam intuitive bekommt, sondern er müsse den Weg der Forschung einschlagen. Zu einer derartigen Ueberzeugung ist er durch § 4 gekommen. — Statt ומה הצרכנו hat Var. ומה הצרכנו.

2) Der Rufari geht nun aber einen Schritt weiter und will folgern, daß die Weisheit, welche den irdischen Dingen ihre Form gegeben, auch die verschiedenen Elemente, welche den Stoff zu diesen Dingen bilden, eben so geschaffen habe. — Statt המורה hat Var. חלקיה, wie oben IV, 25. ©. 351, Num. 5 und מרחקו statt ורחקו.

3) עץ im Alt-hebräischen Metapher für Oberfläche (Exod. 10, 5), im Neu-hebräischen soviel wie עצם, die Sache selbst; so schon im talmudischen Hebräisch עץ הדבר = דבר בעץ; noch prägnanter in dem arabisirenden Hebräisch, wie oben IV, 3. ©. 312, 3. 6. unten § 21 gegen Ende, ganz

entsprechend dem arabischen عَيْنٌ substantia, essentia هو هو هو Ipse est. — עיני העצמים ist eigentlich nur eine Verstärkung dessen, was עצמים allein schon bezeichnet hätte. Unter solchen Verwandlungen sind z. B. die des Stabes in eine Schlange, des Wassers in Blut (Ex. 4, 2 ff.), unter den neugeschaffenen היוה die Bundesstufen u. dgl. zu verstehen; vergl. I, 83. 89.

sei, daß zufällig an diesen Ort Samenkörner der Traube hingefallen seien, und daß dieser Samen seine Form zufällig durch die Umdrehung der Sphäre habe, durch die eine derartige Constellation entstanden sei, daß sich eine Mischung der Elemente gebildet, die das, was du siehst, erzeugt habe.

7. Rufari. Ich würde aber dann mit ihm über die höchste Sphäre selbst und über das, was den Umschwung derselben bewirkt, sprechen, ob dieser auch dem Zufall zu ver danken sei oder nicht; und ferner würde ich mit ihm über diese Constellationen der Sphären selbst sprechen. Während die Zahl dieser unbegrenzt ist, sehen wir, daß die Formen der Pflanzen und Thiere eine Grenze haben, über die nicht hinausgegangen und die nicht eingeschränkt werden kann; eigentlich sollten doch mit neuen Constellationen neue Formen entstehen und andere erlöschen.

8. Meister. Das ist das richtige Argument; dazu kommt noch, daß wir bei vielen die Bestimmung und den Nutzen erfaßt haben, wie in dem Buch „vom Nutzen der einzelnen Thiergattungen“ von Aristoteles und in dem Buch „vom Nutzen der Glieder“ von Galenus erklärt ist. So ist es z. B. von den zahmen Thieren, Schafen, Kindern, Pferden, Eseln, klar, daß sie für das Bedürfnis des Menschen geschaffen sind; denn sie befinden sich im vollkommenen Zustande nicht wenn sie wild, sondern nur, wenn sie zahm dem Bedürfnis des Menschen dienen. So dient Alles, was David (F. II. i.) mit dem Ausspruche: „Wie viel sind Deine Werke, Ewiger“ u. s. w. (Ps. 104, 24),

הדמיון כי צמחה במה שקרה שיפול במקום ההוא זרע הענבים וצורת הזרע היתה במה שנקרה מסבוב הגלגל ערך מן הערכים נמוגו בו היסודות מוג בא ממנו מה שאתה רואה:¹

ז אמר הכוזרי ואני אדבר עמו על הגלגל העליון עצמו מה הוא שיגלגלו היתה הדבר ההוא במקרה אם לא ואחר כן אדבר עמו בערכים ההם הגלגליים והם על² אין תכלית מרוב ואנחנו רואים צורות הצמחים והחיים יש להם תכלית עליהם אין להוסיף ומהם אין לגרוע והיה ראוי שתחדשנה עם הדרוש הערכים צורות ותמחנה אחרות:

ח אמר החבר היא הטענה כל שכן עם השגתנו מהחכמה³ בהרבה מהסומה הצורך אליהם כאשר החבאר בספר תועלת מיני החיים לאריסטו⁴ ובספר תועלת האברים לגליו⁵ וזולתם מפלאי החכמה וכן יחבאר בבחמה היישוב כצאן וחבקר והסוסים והחמורים שהם בעבור צורך האדם אליהם כי אין התקנה בהם שיהיו מדבריות אבל ביישוב לתועלת בני אדם וכל מה שרמז לו דוד ע"ה באמרו מה רבו מעשך ה' לדחות טענה

1) Der Meister macht den Rufari aufmerksam, daß sein Argument nur dann auf dialektischem Wege durchzubringen ist, wenn die Thatsache, daß Substanzen durch unmittelbare Einwirkung Gottes verändert worden, feststeht. Sonst aber, auch wenn man ein Formentbildendes annimmt (s. oben S. 375, Anm. 5) ist damit noch nicht bewiesen, daß die Form, die irgend ein Wesen annimmt, ihm durch eine bestimmte Providenz ertheilt worden, sondern die zufällige Constellation könnte die Materie grade mit dieser Form bekleidet haben.

2) Var. דך.

3) Var. מה החכמה.

4) Wahrscheinlich meint der Autor hier die Historia animalium des Aristoteles, die sonst bei jüdischen Autoren ספר בעלי genannt wird.

5) Galenus, der bekannte Leibarzt des Kaisers Commodus, geb. 131, gest. 200, ein überaus fruchtbarer medicinischer Schriftsteller, der nächst Hippokrates im Mittelalter als hohe ärztliche Autorität galt, und dessen Schriften von Arabern und Juden studirt und bearbeitet wurden; vergl. auch unten § 21. Hier (nach der von uns adoptirten Lesart) (bei Fano heisst es nur וילגיונא ohne Angabe des Werkes) wie oben IV, 13 wird hauptsächlich auf die anatomischen Schriften Galens hingewiesen.

andeutete, zur Widerlegung der Ansichten des Griechen Epikur, daß die Welt durch Zufall gebildet sei.

9. Kufari. Sollte es auch von unserm Gegenstand etwas fern liegen, erkläre mir den Sinn dieses Psalms.

10. Meister. Er verfolgt denselben Gang, wie die Schöpfungsgeschichte. Der Anfang: „Er umhüllt Licht wie ein Gewand“ entspricht dem: „Es werde Licht“. „Er breitet die Himmel aus wie einen Teppich“ — „Es werde eine Ausdehnung“. „Er wölbt mit den Wassern“ entspricht „die Wasser oberhalb der Ausdehnung“. Darauf folgen die Lustererscheinungen, als Wolken, Winde, Feuer, Blitze, Erdbeben, als welche alle unter Seiner Leitung stehen „denn durch sie richtet er Völker“ (Hiob 30, 31), was in dichterischer Weise ausgedrückt wird: „Der Wolken macht zu seinem Wagen, einherfährt auf den Flügeln des Windes, zu seinen Boten macht Winde“ d. h. er schickt sie wohin und womit er will, was Alles mit der „Ausdehnung“ zusammenhängt. Dann geht er zu: „Es mögen sich sammeln die Wasser und das Trockene sichtbar werden“ mit den Worten über: „Er hat gegründet die Erde auf ihren Festen“. Die Wasser würden ihrer Natur nach die Erde von oben umschließen, und Alles, Thäler und Berge, wie ein Gewand bedecken „die Tiefe hast du wie ein Gewand übergebreitet, auf den Bergen stehen die Wasser“, aber die göttliche Macht und Weisheit entzog sie diesem natürlichen Triebe und brachte sie in die Thäler, den Ort der Meere, so daß dort ein Raum zur Ernährung von Thieren und zum Sichtbarwerden der Weisheit entstand. „Vor deinem

אפיקורוס היוני¹ אשר היה רואה כי העולם היה במקרה:

ט אמר הכוזרי אף על פי שיצא² מענינו³ מעט באר לי כונת המומר הזה:

י אמר החבר הוא הולך על דרך מעשה בראשית⁴ החחיל עוטה אור כשלמה רומז אל מאמרו יהי אור נוטה שמים כיריעה רומז אל יהי רקיע המקרה במים רומז אל המים אשר ממעל לרקיע⁵ ואחר כך מה שיקרה באור מהעננים והרוחות והאשמים והברקים והוועות ושהם כלם ברשיון כמו שאמר כי בם ידון עמים והליץ בעדם כלם השם עבים רכובי המהלך על כנפי רוח עושה מלאכיו רוחות ר"ל ששולחם אל מקום שירצה ובמה שירצה⁶ וכל זה תלוי ברקיע ואחר כך הועתק אל יקו המים ותראה היבשה באמרו יסד ארץ על מכניה ושהמים בטבעם מקיפים ממעל לארץ⁷ ויכסוה כלם כלבוש עמקים והרים כמו שאמר תהום כלבוש כסיתו על הרים יעמדו מים אבל היכולת והחכמה הוציאה אותם מהטבע ההוא והכניסם אל העמקים מקום⁸ הימים עד שיהיה לשם⁹ מקום גדול החיים והראות החכמה ואמר מגערתך ינוסון כנוי הכנסם אל הימים ותחת הארץ ולזה רמז באמרו לרוקע הארץ על המים כי הוא בנראה כנגד אמרו תהום כלבוש

1) Vergl. unten § 20.

2) Var. שנצא.

3) Die Ebtitionen haben מענינו.

4) Eine ähnliche Parallele des Ps. 104 mit Gen. Cap. 1 deutet auch Ibn-Esra Gen. 1, 1 (vergl. Aphon b. Elia: liber Corona legis bei Rosengarten p. 54), Ps. 104 und in gewisser Beziehung auch Albo Zfkarim II, 1 an.

5) Vergl. oben IV, 25. S. 352.

6) Vergl. oben IV. 3. S. 317: ומלאכות ה' בנוי לשליחות.

7) Statt ממעל לארץ hat Var. הארץ.

8) Var. מקוה.

9) Var. בכאן.

Drohen fliehen sie“, eine Umschreibung für das Einziehen der Wasser in's Meeresbett und unter die Erde, worauf sich auch das „der ausbreitet die Erde über den Wassern“ (Ps. 136, 6), was scheinbar dem „die Tiefe hast du wie ein Gewand übergebretet“ widerspricht; letzteres nach der natürlichen Beschaffenheit der Wasser und jener Ausspruch nach der göttlichen Macht und Weisheit: „Eine Grenze hast du gesetzt, die sie nicht überschreiten“. Alles dies nun ist berechnet auf den Nutzen der lebenden Wesen, wie denn der Mensch durch kunstvolle Anstalten die Wassermasse der Ströme durch Schleufen u. dgl. zurückhält, um das Wasser nach seinem Belieben für eine Mühle oder eine Wasserleitung u. dgl. zu verwenden. So deutet er mit: „der Quellen entsendet in die Thäler, auf daß des Feldes Gethier getränkt werde“ auf die Schöpfung der Thiere, mit: „Auf ihnen wohnt das Geflügel des Himmels“ auf die Erschaffung der Vögel, geht dann zu: „Es sprosse die Erde“ mit den Worten über: „Er trinkt die Berge von seinen Söllern“, eine Umschreibung für: „Und ein Dunst stieg auf von der Erde“ (Gen. 2, 6), zum Nutzen der Menschen und seiner Saaten, wie denn die Worte: „Er läßt wachsen Gras für das Vieh“ darauf hinweisen, daß man das Gras nicht gering achte, da dessen Nutzen für die zahmen Thiere, Kinder, Schafe, Pferde, Esel so groß ist. Diese alle benennt er „die Arbeit des Menschen“ d. h. die Bearbeitung des Erdbodens vermittelt ihrer Arbeit, um den Kern der Pflanze für sich zu gewinnen, „um Brod aus der Erpe herauszuziehen“ entsprechend dem: „Siehe ich habe euch alles Kraut gegeben, das Samen bringt“, womit eben gesagt ist, daß der Kern dem Menschen, die Schalen den übrigen Thieren bestimmt sind: „Und allen Thieren der Erde und allem Geflügel

כסיתו וזה כפי טבע המים והמאמר ההוא כפי היכולת והחכמה וכמו שאמר גבול שמת כל יעבורון וכל זה מכון לתועלת החיים כאשר ידחה¹ האדם בתחבולותיו ומלאכותיו רב מימי הנהרות בסכרים ווולחם לקחת המים² כפי צרכו לבית הריחים או לתעלה ווולח זה כן רמו הנה באמרו המשלה מעינים בנחלים כדי שישקן כל חיתו שדי כאשר תבא החיה ויהיה עליהם עוף השמים ישכון כאשר יבא העוף ואחר נעקח אל חדשא הארץ באמרו משקה הרים מעליותיו כננו לאויר יעלה מן הארץ לתועלת בני³ אדם וזרעו כמו שאמר מצמיח חציר לבהמה שלא יבוז החציר כי הוא מתועלות בהמות הישוב בקר וצאן וסוסים וחמורים ווולחם כנה בעדם בעבודת האדם⁴ רוצה לומר עבודת האדמה לעבוד בהם ויוציא להם הצמח לעצמו כאשר אמר להוציא לחם מן הארץ דומה לאמרו הנה נתתי לכם את כל עשב זרע וזרע רוצה לומר שהלב⁵ לאדם והקליפות לשאר החיים כמו שאמר ולכל חית הארץ ולכל עוף השמים וזכר המוונים השלשה אשר יוצאו בעבודת האדמה והם דגן חירושו יוצא וכלם לחם⁶ ואחר כן זכר תועלתם

1) Statt ידחה hat Fano fehlerhaft יראה.

2) Var. המים.

3) Var. fehlt in Var.

4) Ueber diese Construction von כנה s. oben V, 2. S. 373, Anm. 5. Der Autor versteht also unter עבודת האדם (abstractum pro concreto) das, womit der Mensch arbeitet, den Erdboden bearbeitet, als Haus-, Zug-, Lastthiere. Für diese soll חציר und עשב, die niederen Stufen der Pflanzen bestimmt sein, während der Mensch einen Anspruch auf die höheren und edleren Erzeugnisse zu erheben hat. In gleichem Sinne Ibn Ezra Gen. 1, 29: „Gott erlaubt dem Menschen und Allem, in dem ein Lebenshauch ist, allerlei Kraut zu essen; alle Baumpflüchte sind dem Menschen erlaubt, und das grüne Kraut den Thieren und Allem, was sich regt.

5) Var. שהלבב.

6) Wichtig hebt der Autor an diese Stelle des Psalm's die drei Nahrungsmittel (oder Bodenzeugnisse) hervor, die immer in der biblischen Anschauung die oberste Stelle einnehmen. Num.

des Himmels". Nachdem er nun der drei Nahrungsmittel gedacht, die durch Bebauung des Erdbodens gewonnen werden, nämlich Korn, Most, Del, die alle den gemeinschaftlichen Namen „Brod“ führen, und auch des Nutzens derselben gedacht „Wein erfreut des Menschen Herz“, „das Antlig zu erheitern durch Del“ und endlich „Brod“ — das eigentlich sogenannte Brod — „erquickt des Menschen Herz“; kommt er wieder auf den Nutzen des Regens für die Bäume: „Es sättigen sich die Bäume des Ewigen, die Cedern des Libanon, die er gepflanzt“, auf den Nutzen der hohen Bäume für gewisse Thiergattungen: „Da nisten Vögel“, wie andererseits hohe Berge für gewisse Gattungen: „Die hohen Berge für die Geirpen“ und Felsen für andere von Nutzen sind: „Felsen eine Stätte für Kaninchen“, was Alles in dem „Trodenen“ eingeschlossen ist. Nun kommt er auf „Es seien Lichter“ mit den Worten: „Den Mond machte er für Zeiten“, und gedenkt dabei auch des Nutzens der Nacht, und daß diese auf Grund göttlicher Absicht und nicht zufällig, daß überhaupt nichts Leeres in seinem Werk und in den mit seinem Werk zusammenhängenden Zufälligkeiten sei; denn wenn einerseits die Nacht die Zeit der Abwesenheit der Sonne ist, so hat sie auch andererseits ihre nützliche Bestimmung: „Du machst Finsterniß und es wird Nacht“ und so weiter von den dem Menschen schädlichen Thieren, welche des Nachts ausziehen und bei Tage sich zu Hause halten, während der Mensch und die an ihn gewöhnten Thiere es gerade umgekehrt machen: „Der Mensch geht aus an sein Werk“. Nachdem nun die Landthiere in der Erwähnung der Ströme und in der der Lichter, und mit ihnen auch der Mensch eingeschlossen waren, blieb nur noch die Erwähnung der Wasserthiere übrig, deren Zustände zum größten Theil unbekannt sind, und an denen wir die göttliche Weis-

ואמר יין ישמח לבב אנוש ואחר כן שמן להצהיל פנים משמן והלחם אשר הוא הלחם הידוע מיוחד לבב¹ אנוש יסעד ואחר כן חור על תועלת ירידת המטר לאילנים² כמו שאמר ישבעו עצי ה' ארזי לבנון אשר נטע ותועלת האילנים הגבוהים למין מן החיים כמו שאמר אשר שם צפרים יקננו כאשר ההרים הגבוהים תועלת למין אחר³ מן החיים כמו שאמר הרים הגבוהים ליעלים והסלעים תועלת למין אחד מן החיים כמו שאמר סלעים מחסה לשפנים והכל נכלל בזכר היבשה ואחר כך נעתק אל יהי מאורות באמרו עשה ירח למועדים וזכר תועלת הלילה ושהוא בכונה מצאנו ולא במקרה ולא תהו במעשהו ולא במקרים החלויים במעשהו כי הלילה הוא זמן העדר השמש אבל הוא עם זה מכוון לתועלות כמו שאמר תשת חשך ויהי לילה ומה שסמוך לו מן המאמר בוכרון החיות המיוקות לאדם והליכתם בלילה והאספס ביום והאדם והחיות הרגילות עם אדם⁴ בהפך זה כאשר אמר יצא אדם לפעלו ולעבודתו וגו' הנה כבר נגדרו⁵ לו החיים הארציים כלם בזכר הנחרות ואחר כך בזכר המאורות ונגדר עמהם זכר האדם ולא נשאר לו אלא זכר החיים אשר במים ורוב עניניהם אינם ידועים והחכמה בהם איננה נגלית לנו כהגלותה באלו ושבה על

18, 12. Deut. 7, 12. 11, 14. 12, 17. 14, 23. 18, 4. 28, 51. 2 Kön. 18, 32. Jer. 31, 12. Hos. 2, 10, 24. Joel 1, 10. Hagg. 1, 11. 2 Chr. 31, 5. — Statt ממים wird eine Variante מים angeführt, die sich vielleicht dadurch empfiehlt, daß an unserer Stelle des Psalm's das Del nicht als Nahrungsmittel angeführt wird; man muß ohnehin im Sinne des Autors dies Wort בשרך übersezen: „durch Del“. Moscato führt talmudische Belege dafür an, daß das Salben auch als Nahrung betrachtet wurde, was bekanntlich auch in halachischer Beziehung gilt.

1) Var. לב.

2) Var. setzt zu כמן.

3) Var. אחר.

4) Var. הרגילים עם האדם.

5) Moscato schlägt vor נגדרו st. נגדרו zu lesen, was in der That einen bessern Sinn geben würde.

heit nicht so offenkundig wahrnehmen, wie an jenen. Das Andenken an jene, an denen die Weisheit sichtbar ist, wird gepriesen mit den Worten: „Wie groß sind deine Werke . . .“; dann kehrt er wieder zum Meere zurück und zu dem, was darin ist, und schließt dann: „Es sei die Herrlichkeit des Ewigen auf ewig, es freue sich der Ewige seiner Werke“ — eine Umschreibung für: „Und Gott sah Alles, was er gemacht und siehe es war sehr gut“, bei welcher Gelegenheit es vom siebenten Tage heißt: „Er ruhte, segnete, heiligte“, weil nun die natürlichen, zeitlich zu vollendenden Werke vollbracht waren, und der Mensch bei der Stufe der Engel angelangt war, welche der Naturkräfte nicht bedürfen, weil sie Geister sind, die in ihrer Thätigkeit keiner Zeit bedürfen; wir sehen ja, daß der Geist sich in einem Augenblick Himmel und Erde vergegenwärtigt. Das ist nun die Welt des Engel-lebens, die Welt der Ruhe, an welcher haftend die Seele zur Ruhe gelangt, daher es auch gesagt ist, der Sabbat sei ein Abganz des künftigen Lebens. — Jetzt wollen wir zu unserer Besprechung der philosophischen Speculationen zurückkehren, wie die Elemente sich zu verschiedenen Mischungen einigen — verschieden nach Ort, Luftbeschaffenheit und Sphärenconstellation —, und wie sie sich verschiedener Formen, ausgehend vom Formengeben, fähig machen, so daß also die Mineralien die ihnen eigenthümlichen Kräfte und Triebe haben (wobei Einige der Ansicht sind, daß die Kräfte und Triebe der Mineralien eben nur eine Mischung seien, die

וכרון אלה אשר החכמה בהם נגלית באמרו מהרבו מעשיך ה' ואחר כן חזר על זכר הים ומה שיש בו וסמך לו אמרו יהי כבודי לעולם ישמח ה' במעשיו כנוי לאמרו וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד ואמר על יום השביעי וישבות ויברך ויקדש בעבור שנשלמו המעשים הטבעיים אשר ישלמו בזמן והגיע האדם אל מעלת המלאכים אשר אינם צריכים לכחות הטבעיים מפני שהם שכלים אינם צריכים בפעוליהם אל זמן כאשר אנחנו רואים השכל יצייר ברגע אחד השמים והארץ והוא עולם המלאכות ועולם המנוחה כאשר חרבך הנפש בו תנוח ועל כן נאמר בשבת שהוא מעין עולם הבא¹ ועתה נשוב אל דברינו² על דעת אנשי ההקשה כי היסודות כאשר ימוגו מוגים מתחלפים כפי התחלף המקומות והאווירים והערכים הגלגלים והאווירות לצורות מתחלפות מאצל נוחן הצורות והיה לכל המוצאים מה שיש להם מכחות וטבעים המיוחדים להם ולקצתם רעות³ במוצאים שנחותם וטבעיהם מוגיים בלבד אינם צריכים אל צורות אלהיות⁴

1) Vergl. III, 5. S. 200.

2) Dies schließt sich zunächst an § 2 (Ende) an. Vergl. auch oben I, 1.

3) Var. דעה.

4) Zu den Worten des More I, 72 (S. 304 ed. Fürst.): „Jede in der Welt bestehende Bewegung hat ihren primären Ursprung in der Bewegung der Sphäre, und jede Seele, die sich in einem Beseelten findet, hat ihren Ursprung in der Seele der Sphäre. Die von den Sphären auf diese Welt übergebenden Kräfte sind vierfach: Eine Kraft bewirkt die Mischung und Zusammensetzung, und diese reicht ohne Zweifel zur Zusammenfügung der Mineralien hin, eine Kraft giebt die Pflanzenseele allen Pflanzen, eine Kraft giebt die Thierseele allen Thieren und eine giebt die Vernunftkraft dem Menschen“ bemerkt Schentob: „Nach des Verfassers Ansicht bedarf es keiner andern Thätigkeit, um die Form der Mineralien zu bilden, wie Ibn-Sina und Abuchamed meinen, welche annahmen, daß die Vorbereitung von den Sphären, die Form alles Seienden aber von dem absoluten Verstand ausgehe; der Verfasser hingegen glaubt, Mischung und Zusammensetzung werde bloß von der Sphäre bewirkt ohne Zuthun einer andern Thätigkeit, z. B. des thätigen Verstandes, und darum sagt er, daß bei der Zusammensetzung der Mineralien die Sphäre genüge, was er bei der Pflanzen- und Thierseele, so wie bei der Vernunftkraft nicht sagt; diese gehen von dem absoluten (Verstand) aus“. Zu den Worten des More II, 12 (f. 16 b ed. Berlin): „Die

feiner göttlichen Form bedürfe. indem einer solchen nur die Pflanzen und Thiere, denen eine Seele zugeschrieben werde, benötigt seien. Wenn sie eine edlere Mischung erreicht haben, so sind sie einer edleren Form fähig geworden, an der die göttliche Weisheit in höherem Grade sichtbar wird, nämlich die Pflanze, die zum Theil Gefühl und Verstandniß hat, sich von guter, feuchter Erde und süßem Wasser ernährt und das Gegentheil vermeidet, wächst bis sie ihresgleichen zeugt und Samen bringt, womit ihre Thätigkeit beendet ist, und dieser Samen nun dieselbe Thätigkeit verfolgt auf Grund jener wunderbaren in ihn gelegten weisen Bestimmung, die bei den Philosophen „Natur“ heißt, nämlich die Kraft, welche für die Erhaltung der Gattung sorgt, da das Individuum als ein aus verschiedenen Dingen Zusammengesetztes sich nicht erhalten kann. Der Inbegriff der ihr innewohnenden Kräfte, betreffend das Wachsthum, die Fortpflanzung, die Ernährung, und der Mangel an räumlicher Bewegung, ist das, wozu ihn die Natur leitet, nach Ansicht der Philosophen, während es in Wahrheit Gott ist, der sie auf Grund irgend einer Anordnung leitet, welche Anordnung du Natur oder Seele oder Kraft

ושהצורות אינם צריכות כי אם לצמחים ולחיים אשר חייהם הנפש אליהם¹ וכאשר נמוגו מוג יותר דק היו ראויים לצורה יותר נכבדת תראה בה החכמה האלהית יותר והיא הצמח אשר לו קצת הרגש והשגה וניזון מן הארץ הטובה הלחה והמים המתוקים ונמנע מהפך זה ויגדל עד אשר יוליד כמוהו ויועשה זרע או יעמוד מעשהו² ויבקש הזרע ההוא כמוהמעשה ההוא לחכמה הנפלאה התקועה בה הנקראה אצלם טבע³ והוא כח משתדל בשמירת המין בעבור שלא היה אפשר להשאר האיש ההוא בעצמו שהוא מורכב מדברים משתנים והיה כל אשר לו חכמות האלה לגדול ולהולדה וקבול המון לאינו התנועה המקומית הוא אשר ינהיגו הטבע על דברי הפילוסופים ועל האמת שהכורא יחברך ינהיגם בחכמה מהתכונות קרא אתה החכמה ההיא אם תחפץ טבע או נפש או כח וכאשר דק המון יותר

Ursache von allem, was neu in's Dasein tritt, ist in der Mischung der Elemente zu suchen, indem diese Körper wechselseitige Einflüsse auf einander üben, d. h. die Ursache ihrer Entstehung ist die Annäherung eines Körpers an den andern, oder Entfernung eines Körpers von dem andern; auch dasjenige, was nicht aus der Mischung entstanden ist, wie die Formen alle, müssen auch einen Schöpfer d. h. Formengeber haben“, u. s. w. bemerkt derselbe Commentator: „Einige der neueren Philosophen behaupten, es gebe einen thätigen Verstand nicht wegen der mineralischen Bildungen, denn das Feuer bringt schon dergleichen Feuer hervor, sondern wegen der Beseelten, denn diese Dinge können nur hervorgebracht werden, wenn ein Verstand da ist, der sie hervorbringt, und das ist der thätige Verstand; es kann kein Ding geben, in dem verschiedene Werkzeuge und auf einen bestimmten Zweck hindeutende Thätigkeiten sich finden, ohne daß ein Verstand da wäre, der zu diesem Zwecke hinleitet“ u. s. w. — Aristoteles selbst scheint auch das Unorganische als ein in gewisser Beziehung Beseeltes und Lebendiges zu betrachten. Vergl. Zeller: die Philosophie der Griechen, Th. II, S. 478.

1) Das אלים ist nicht bloß auf ויהי (wie Brecher meint), sondern auch auf צמחים zu beziehen. Den Pflanzen schreibt Aristoteles eine wirkliche Seele *ψυχή ζῶντις* (נפש חי) zu, die freilich zum Unterschied von der eigentlich so genannten Seele נפש gewöhnlich mit טבע bezeichnet wird. Vergl. die Belege bei Zeller a. a. O., oben I, 31 ff. More II, 10. Athon b. Elia bei Rosengarten p. 75.

2) Die Fortpflanzung ist für die Pflanze das höchste von ihr erreichbare Ziel, daher auch Aristoteles bemerkt, die Pflanzenseele werde besser die erzeugende als die ernährende genannt, weil Alles nach seinem letzten Zweck zu benennen sei. Zeller S. 480, Anm. 2.

3) Vergl. oben I, 70 ff. S. 50.

nennen magst. Hat sich die Mischung noch mehr verebelt, und zur Erscheinung der göttlichen Weisheit in größerem Umfange befähigt, so ist sie zur Aufnahme einer höhern Form als der blos vegetativen Kräfte geeignet, kann sich ihre Nahrungsmittel selbst von fernher holen, besigt so organisirte Glieder, daß sie mit ihrem Willen sich bewegen, und übt überhaupt eine größere Herrschaft über ihre Theile als die Pflanze, die sich vor Gefahren nicht bergen und zu dem ihr Nützlichen nicht hinbewegen kann, die ein Spiel der Winde ist; kurz sie wird ein Thier, vermöge der sie räumlich bewegenden Glieder; die Form, die sie nun noch außer der vegetativen Kraft erhält, heißt Seele. Nun findet freilich unter den Seelen eine große Verschiedenheit je nach dem Ueberwiegen einzelner der vier Elemente statt, auf Grund der Bestimmungen des Allweisen, der jedes Thier je nach dem Nutzen, den es dem Allgemeinen leistet, ausgerüstet hat. Bei den Meisten ist uns zwar dieser Nutzen unbekannt, wie er es uns z. B. auch bei den Geräthen eines Schiffes ist, die wir wohl für unnütz halten, die aber dem Lenker und dem Verfertiger des Schiffes wohl bekannt sind, und wie wir den Nutzen vieler unserer Glieder und Knochen nicht kennen würden, wenn sie einzeln vor uns lägen; so würde uns nicht der Nutzen jedes einzelnen Knochens und Gliedes bekannt sein, während wir uns doch ihrer bedienen und überzeugt sind, daß wir bei dem Mangel eines einzigen in unserer Thätigkeit gehindert sein und es bald vermiffen würden. So sind alle Theile der Welt gekannt und gezählt vor dem Schöpfer, ohne Zuwenig noch Zuviel; richtig war es, daß die Seelen verschieden von einander sind; richtig ferner, daß die Organe jeder Seele ihr angemessen sind, dem Löwen bei seiner Stärke Organe des Reißens als Zähne und Krallen, dem Rehe bei seiner Zaghaftigkeit Organe des Laufens gegeben wurden. Jedes Leben hat den Trieb, sich seiner Kräfte nach deren Beschaffenheit zu bedienen; doch erreichen die Elemente in

ונודמן להראות בו החכמה האלהית יותר היה ראוי לתוספת צורה וולחי הכחות הטבעיים עד שיגיע אל מוונותיו מרחוק ויהיו כל אבריו קשורים לא ינועו כי אם בחפצו ויהיה יותר מושל בהלקיו מן הצמח אשר לא יוכל להסתיר ממה שיויקהו ולא לרוץ למה שיועילהו והרוח משחקת בו והיה ההי בעד¹ האיברים המנועים² במקום ונקראת הצורה הנחונה לו יתירה על חטבע נפש והשתנה הנפשות שנויגדול כפי התגבר הטבעים הארבע עם כוון החכם יתב' הנותן לכל חי וחי לצורך כל העולם אליו אף על פי שאין אנו יודעים מה החועלת ברובם כאשר לא נדע כלי הספינה ונחשבם ללא צורך וידעם כעל הספינה ועושיה וכאשר לא נדע חועלת הרבה מאברינו ועצמינו אלו היו מפורדים לפנינו לא היינו יודעים חועלת כל עצם ועצם וכל אבר ואבר אף על פי שאנחנו משתמשים בהם ובורר לנו כי אם היינו חסרים אחד מהם יהיו מעשינו חסרים ונצטרך אליו וכן כל חלקי העולם ידועים וספורים אצל בוראם³ עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע והיה מן הדין שתהיינה הנפשות שונות זו מזו והיה בדין שיהיו כלי כל נפש ראויים לה וינתן לארץ⁴ כלי הטרף בשנים⁵ והצפרנים עם הגבורה וינתן לאיל כלי המנוסה עם המורק⁶ וכל נפש חכמה להשחמש בכחותיה כאשר הוכנו לה ולא נשתה⁶ הטבעים במאומה מן החי הבהמי

1) Die Editionen lesen: בעד.

2) המנועים.

3) בוראו.

4) השנים.

5) Vergl. oben III, 11. S. 213, Anm. 4.

6) השתה, eig. gleichgemacht werden, im philosophischen Sprachgebrauch: Vollenbung erreichen, entsprechend dem arabischen *سوى* Conj. VIII; es ist daher nicht nöthig, auf die Variante *נשתה* zu recurriren, die überhaupt einen schlechten Sinn geben würde.

dem thierischen Leben keine Vollendung und es strebt nicht nach einer über dem thierischen Leben stehenden Form; wohl aber erreichen sie eine solche in dem Menschen und streben nach einer höhern Form; bei Gott ist ja kein Geiz und er rüstet ihn mit einer höhern Form aus, genannt der materielle, leidende Verstand. Auch die Menschen unterscheiden sich von einander; weil in ihnen die Elemente in verschiedener Mischung vorhanden sind, so richtet sich auch der Verstand nach dieser Verschiedenheit. Ist die rothe Galle vorherrschend, so ist Schnelligkeit und Gewandtheit da, bei schwarzer Galle Ruhe und Bedächtigkeit. Kurz die Temperamente richten sich nach dieser Mischung, bis sich endlich ein Mensch findet, mit gleichartiger Mischung, der die Gegensätze der Temperamente in seiner Gewalt hat, wie ein Wägender zwei richtige Wagschalen, die er nach Gefallen durch Zusatz und Abnahme der Gewichte regiert. Ein solcher Mensch hat ohne Zweifel ein von heftigen Begierden reines Herz, verlangt nach einer über der seinigen stehenden, nach einer göttlichen Stufe, berechnet genau, wie er in angemessener Weise bei seinen Handlungen einzelne Elemente und Temperamente vorwalten lasse, läßt weder dem Zorn, noch der Begierde, noch anderen den Willen, sondern bittet seinen Gott um Rath, daß er ihn auf den rechten Weg leite. Auf diesen strömt Gott den göttlichen Geist der Prophetie, wenn er dazu geeignet ist, oder bei einer niederen Stufe den Geist des Wissens, daß er ein Frommer und nicht ein Prophet wird; denn bei Gott selbst ist kein Geiz, er giebt jedem was ihm zukommt. Den Geber solcher Stufe nennen die Philosophen den Thätigen Verstand, stellen ihn als Engel Gott zunächst und wenn die Menschen ihm anhaften, so ist das ihr Paradies und ewige Fortdauer.

ואיננו נכסף לקבול צורה יחירה על הנפש החיונית אבל נשתוו באדם ונכספו לצורה יחירה ואין בילות אצל הענין האלהי ואצל עליו צורה יחירה נקראת השכל ההיולני הנפעל ובני אדם גם כן שונים זה מזה בי רובם טבעיהם נוטים ויטה שכלם עם הנטייה ההיא אם יטה עם המרה האדומה¹ עמו המהירות והקלות ואם יטה עם המרה חשורה² עמו הסתון והיישוב והמדות הולכות אחרי המוג עד אם ימצא אדם שוה הטבעים והפכי המדות אצלו ברשותו כמו שתי כפות המאונים הישרים ביד השוקל יטה אותם אל אשר ירצה בתוספת האבנים וחסרונם והאדם ההוא כלי ספק לכו ריק מן התאוות המופלגות וכוסף אל מדרגה למעלה ממדרגתו והיא המדרגה האלהית³ והוא עומד ומחשב כמה שראוי לו לעשות בהגברת טבעיו ומדותיו ואיננו נותן לכח הכעס רצונו ולא לכח התאוה רצונו ולא לזולתם אבל הוא נועץ⁴ ומבקש מאלהיו שיורהו הדרך הישרה הנה הוא אשר יאצל עליו רוח אלהי נבואי אם יהיה ראוי לנבואה או למודי אם ממדרגתו למטה מזה ויהיה חסיד לא נביא שאין כילות לפניו ית' אבל הוא נותן לכל דבר מה שראוי לו והפילוסופים קוראים נותן המדרגה הזאת השכל הפועל ושימוהו מלאך אחרי האלהים וכאשר שכלי בני אדם נדבקים בו הוא נן עדנם והתמדתם הנצחית⁴:

1) Nach den arabischen Aerzten giebt es vier Arten von Grundsäften im menschlichen Körper:

Blut دم, gelbe Galle مرقة صفرا (hier אדומה מרה), schwarze Galle سودا und Schleim بلغم, durch deren jeweiliges Vorwiegen die vier Temperamente (Sanguinisch, Choleric, Melancholisch, Phlegmatisch) gebildet werden. Vergl. Rauwert: Tochtet u. s. w. S. 66. — Chobot ha-Lebabot 63 d und 214 b (ed. Fürst.).

2) Var. האלהית.

3) Vergl. oben III, 5. S. 198 Z. 9.

4) Vergl. oben I, 1. (S. 25. Num. 4.)

11. Rufari. Ich wünsche, daß du mir diese allgemeine Auseinandersetzung kurz in ihren Einzelheiten ausführest.

12. Meister. Es wird das Dasein der Seele bedingt durch Bewegung und Empfindung bei den Lebenden, verschieden von der elementaren Bewegung; jene Ursache heißt Seele oder Seelentkraft. Die Seelentkräfte zerfallen in drei Theile; die, welche das Thier mit der Pflanze gemein hat, die vegetative Kraft; welche der Mensch mit allen lebenden Wesen gemein hat, die vitale Kraft; die dem Menschen allein eigenthümliche, die rationale Kraft. Das Wesen der Seele, im allgemeinen generellen Sinne, ergiebt sich aus der Betrachtung der Thätigkeiten, die von den Stoff angehenden Formen, nicht aber vom Stoff in wiefern er Stoff ist, ausgehen. Das Messer schneidet nicht, in wiefern es ein Körper ist, sondern in wiefern es die

י"א אמר הכוזרי רצוני שתפרוט לי הכלל הזה על דרך קצרה:¹
י"ב אמר החבר יתבאר מציאות הנפש בתנועות² וההרגש לחיים שונה³ מן התנועות היסודיות ונקראת סבתם נפש או כח נפשי ויתחלקו הכחות הנפשיות אל שלשה חלקים והם מה שישותף⁴ בו החיים הצמח והוא הכח הצמחי ומה שישתתף בו האדם עם שאר החיים והוא הכח החייוני ומה שנחייח בו האדם ויקרא כח דברי ויתבאר ענין הנפש הכללית הסוגית בבחירת הפעולות שהם מהמת הצורות המגיעות בחומר לא מהמת החומר מצד שהוא חומר כי הסבין לא יתורן

1) Dies bezieht sich nicht gerade auf den letzten Satz des vorigen Paragr., sondern auf die allgemeine, dem letzten Theil des § 10 zu Grunde liegende Lehre von dem Verhältniß der Seele zu den verschiedenen abgestuften Formen der Materie; eine Belehrung, die sich der Rufari schon I, 32 (S. 38) vorbehalten hatte. — Fruchtbare und instructive Parallelen zu unsern Auseinandersetzungen bietet die Monographie von Scheyer: Die Psychologie des Maimonides und der Aufsatz von Schmiedl: Verschiedene Theorien über das Wesen der Seele bei einigen arab.-jüd. Religionsphilosophen, in Frankels Monatschrift 1855 von S. 387, mit besonderer Beziehung auf unsern Autor von S. 416 an. — Außerdem sind zu vergl. More I, 53 (und die Bemerkung von Munt p. 210). Manasse b. Jsr. Mischnat Chaj. II, 1 ff.

2) Das Princip des Lebens ist die Bewegung, und mit dieser in enger Verbindung stehend die Empfindung (Arist. de anima I, 2); eine solche Bewegung und Empfindung ist auch (wie aus dem unmittelbar Folgenden hervorgeht) den Pflanzen nicht abzusprechen, obgleich Aristoteles den Pflanzen die *ψυχὴ αἰσθητικὴ* abspricht (Zeller a. a. O. 479). Wenn den Pflanzen auch die willkürliche Bewegung fehlt, so ist die den Pflanzen eigenthümliche Bewegung doch von der Elementarbewegung verschieden. Vergl. Albo Itkarim IV, 30: „Die in den niederen Bildungen thätigen Kräfte werden zwar nicht mit den Sinnen wahrgenommen, aber ihr Dasein steht für uns doch mittelst der mit den Sinnen wahrgenommenen Wirkungen fest, denn aus den Wirkungen werden die Kräfte erkannt; wenn wir also sehen, daß die Pflanze sich nach allen Seiten bewegt, so wissen wir, daß hierzu die Natur- (Elementar-) Kraft nicht ausreicht, weil die Natur- (Elementar-) Bewegung entweder vom Mittelpunkt nach der Peripherie, oder von der Peripherie nach dem Mittelpunkt oder um den Mittelpunkt geht; wenn also die Pflanze sich nach allen Seiten bewegt, so schließen wir, daß in ihr ein anderes Princip walte, von der diese Bewegung ausgehe und diese nennen wir: Vegetative Seele. Wenn wir ferner am Thiere sehen, daß in ihm dies Princip die vegetative Seele ist und daß es außerdem noch empfindet und sich nach Willkür bewegt, was weder in der Naturkraft noch in der vegetativen Seele liegt, so schließen wir, daß hier ein anderes Princip walte, aus dem diese Wirkungen fließen, nämlich die Wirkung der Vegetation und der Empfindung, und dieses nennen wir animalische Seele“ u. s. w. Vergl. hierzu Arist. de anima II, 2, welches Buch überhaupt den zunächst hier folgenden Auseinandersetzungen zu Grunde liegt.

3) Var. וההרגשות לחיים שונות.

4) Var. שרשותה.

Form des Messers hat; das Thier empfindet und bewegt sich nicht, in wiefern es ein Körper ist, sondern in wiefern es die Form des Thierseins, die eben Seele heißt, hat. Diese Formen heißen Vollendungen, weil durch sie die Einrichtung der Dinge zur Vollendung kommt. Die Seele ist eine Vollendung. Es giebt primäre und sekundäre Vollendungen; die primäre ist der Grund der Thätigkeiten; die sekundäre ist das Wesen der aus jenem Grunde hervorgehenden. Die Vollendung ist entweder eine Vollendung am Körper oder am unkörperlichen Wesen; die Seele ist eine Vollendung am Körper. Der Körper ist entweder ein natürlicher oder ein künstlicher; die Seele ist eine Vollendung am natürlichen Körper. Der natürliche Körper ist entweder organisch oder unorganisch, d. h. daß seine Thätigkeiten durch oder ohne Organe zur Vollendung kommen; die Seele ist eine Vollendung am natürlichen, organischen Körper, der Leben in Kraft hat, d. h. der die Lebensthätigkeiten in Kraft findet und für sie eingerichtet ist. Es ergibt sich ferner, daß die Seele nicht aus der Mischung körperlicher Elemente besteht. Denn wenn ein Ding durch Mischung von Ingredienzen entsteht, so überwiegt entweder eine Ingredienz oder mehre, und die betreffende Form wird demgemäß; oder die Ingredienzen bekämpfen einander der Art, daß keine ihre Form behält, und aus ihnen heraus eine neue Form sich bildet; die Seele aber gehört nicht zur Gattung der körperlichen Ingredienzen, sondern sie ist nur eine Form von außen, wie ein Heerb, welcher nicht zur Gattung des Wassers und des Staubes gehört. — Die erste der Kräfte ist die Ernährung, sie ist der Ausgangspunkt; die

מצד שהוא גוף אבל מצד שיש לו צורת הסכין² וכן החי לא ירגיש וינע מצד שהוא גוף אך מצד שהוא לו צורת החיות והיא הנקראת נפש ונקראו אלו הצורות שלמות³ כי בהם ישלמו תכונות הדברים והנפש שלמות ויש שלמות ראשון ושלמות שני הנה הראשון הוא התחלה לפעולות והשני עצמות הפעולות היוצאות מהתחלה והנפש שלמות ראשון כי היא התחלה ליוצא מהתחלה והשלמות אם שלמות לגשם ואם שלמות לעצם אינו גשם והנפש שלמות לגשם והגשם אם טבעי ואם מלאכותי והנפש שלמות לגשם טבעי והגשם הטבעי אם כלי ואם בלתי כלי כלומר שישלמו פעולותיו בכלים או בלעדיו כלים והנפש שלמות לגשם טבעי כלי בעל חיות בכח⁴ רוצה לומר טוצא הפעולות החיוניות בכח ומכין אותם⁵ ויתבאר שהנפש אינה הווה מהחמוג יסודות הגוף⁶ לפי שהדבר המתחדש מהחמוג נפרדים⁷ אם שיגבר בו אחד מהנפרדים או יותר מאחד הנה תהיה הצורה המנעת כפי זה⁸ ואם שינוצחו הנפרדים עד שלא ישאר אחד על צורתו ותחדש מזה צורה מאמצעיותם והנפש איננו ממין דבר מנפרדי הגוף אם כן אינה אלא צורה מחוץ ככופה⁹

1) Die Ebtionen שהוא.

2) Dasselbe Beispiel vom *πέλεκυς* Beil bei Arist. de anima II, 1.

3) שלמות ist die Aristotelische *ἐντελέχεια* perfectio, das eigenthümliche Princip des Lebens in allen, nicht bloß empfindenden und denkenden Wesen. Ueber die beiden שלמות vergl. More III, 27.

4) Diese Definition lautet wörtlich so bei Arist. de anima II, 1: *ἐστὶ δὲ τὸ ζοῶν ἐπὶ αἰσῆς ψυχῆς δεῖ λέγειν, ἐστὶ ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ἐκείνης ἐχούσης δύναμιν*. Schmiel (S. 417) führt unsern Text an: *הנפש שלמות ראשון וכו'*; aber keine Ausg. hat *אשון* vergl. Scheyer S. 10.

5) Var. ומכין להם.

6) Vergl. die Anführung der Ansicht des platonischen Timäus bei Arist. de anima I, 2 (4) und die Bemerkungen Weißes (Aristoteles von der Seele und von der Welt. Leipzig 1829) S. 123. 165 ff.

7) Entsprechend dem arab. *مجرد* das Einfache, einfacher, elementarer Bestandteil.

8) Var. וישארו האחרים ר"ל צורותם.

9) Mischna Sabb. 3, 2. Menachot 5, 9. Kelim 7, 3 ein kleiner Heerb zum Wärmen

Fortpflanzung der Endpunkt, das Wachsthum in der Mitte als das Band zwischen dem Ausgangs- und Endpunkt; indeß gebührt der Fortpflanzung doch die erste Stelle; denn wenn sie auch scheinbar am letzten eintritt, so übt sie doch die erste Herrschaft über den Stoff, der zur Aufnahme des Lebens sich eignet, bekleidet ihn mit der Form des durch Wachsthum und Ernährung bearbeiteten Dinges und überläßt dann die Leitung diesen beiden bis zur Zeit der Fortpflanzung. Diese wird bedient, die Ernährung dient, das Wachsthum dient und wird bedient. — Die Ernährung hat die bekannten vier Kräfte, die ihr dienen. — Jedes sich Bewegende bewegt sich auf Grund der Empfindung; sonst wäre die Empfindung zwecklos, die göttliche Weisheit schafft aber nichts zweckloses oder schädliches und hält auch nichts nöthiges oder nützliches zurück; sogar die Schuppenthier, wenn sie auch zu ruhen scheinen, ziehen sich zusammen und dehnen sich aus, und wenn man sie auf den Rücken legt, so bewegen sie sich so lange, bis sie wieder auf den Bauch zu liegen kommen, um sich ihre Speise holen zu können. — Die sichtbaren Sinne sind bekannt; von den unsichtbaren ist das erste das Gemeingefühl; denn was unangenehm und was angenehm ist, wird nur durch Erfahrung wahrgenommen, und darum mußte eine vorstellende Kraft da sein, um die wahrgenommenen Formen festzuhalten, und das ist das

אשר איננו ממין צורת המים והעפר תחלת הכחות הכח הון והוא ההתחלה והמוליד בתכלית¹ והמגדל באמצע² הקושר בין ההתחלה והתכלית והמוליד ראשית וקדימה ואם יראה מתאחר הנה הוא ימשול ראשונה על החומר המוכן לקבל החיות וילבישהו צורת הדבר המכוון בעבודת המגדל והון ואחר כך יעזוב ההנהגה לשניהם עד עת ההולדה והמוליד נעבד והון עובד והמגדל עובד ונעבד ולון הארבע כחות המפורסמים העובדים אותו³ כל נע בחפץ הרגש נע ואם איננו כן היה ההרגש לריק והחכמה לא תהן דבר להבל וריק ולא להויק ולא תמנע דבר צריך ולא מועיל עד שבעלי קשקשים⁴ ואם יראו נחים היה להם התקבצות והתפשטות ואם יחפכו על גביהם יתנועעו עד שישובו על בטניהם כדי לקרב להם המון וההרגשות הנראות ידועות אבל הנסחרות תהלחם ההרגשה המשתתפת⁵ כי אשר איננו ערב ואשר הוא ערב לא יושגו כי אם בנסיון⁶ וצריך לקבוע כח יצורי לשמור

oder Baden. Der Geist ist eben die Formbestimmung צורה, und nicht bloß die Zusammensetzung von Wasser und Erde. Ein ähnliches Gleichniß von dem aus Steinen, Ziegeln und Holz bestehenden Hause bei Arist. de anima I, 1. — Statt כחות hat Var. האבן הון.

1) In sofern die Fortpflanzung das höchste Ziel alles vegetativen Lebens ist; vergl. oben S. 382 Anm. 2; die Bezeichnungen sind den Aristotel. τὸ φρεσίζον, τὸ αὐξήζον, τὸ γεννηζον tren nachgebildet.

2) Var. באמצע.

3) Die attractive (משך), retentive (מחיק), verdauende (מכל) und absondernde (דוחה). Vergl. oben I, 31.

4) Var. הכסמים.

5) הרגשה המשתתפת. Das αὐστηρίστητον κοινόν des Aristoteles, die Einheit oder das Centrum aller sinnlichen Wahrnehmungen, durch die hauptsächlich die allgemeinen Eigenschaften der Körper, wie Größe, Bewegung u. s. w. erkannt werden. Die Lehre von diesem Gemeingefühl wendet Seneca mehrere Male zum nähern Verständniß von Schriftstellen an z. B. Sen. 42, 1. Ep. 5, 21, 20, 15, 28, 36. Bei den arabischen Philosophen heißt es: الحس المشترك. Vgl. auch oben III, 5. S. 197 Anm. 2.

6) Dies wird weiter unten (S. 390) noch näher dahin erklärt, daß ohne diese Einheit der sinnlichen Wahrnehmungen wir jedes Gefühl immer nur durch den entsprechenden Sinn bekommen würden, während wir durch das gemeine Gefühl schon wenn wir Honig sehen auch den Geschmack an demselben wissen.

7) Die beiden ältesten Ausgaben lesen hier יצרי, die Ausgaben von Moscato an יצרי, welcher

Gemeingefühl; ferner die erinnernde und die behaltende Kraft, um die von dem Gemeingefühl erfaßten Dinge zu behalten; die Vorstellungskraft, um das, was der Erinnerung versagt ist, heran zu bringen; und die urtheilende Kraft, um über צורות המורגשות והיא ההרגשה המשחחפת והכח הזוכר השומר¹ לשמור בו הענינים המושגים מהמורגשות והכח היצירי² להקריב בו מה שנמנע מהזכרון והכח המחשבי³

Lesart auch wir den Vorzug geben mußten. *خيال* und *יציר* entsprechen den arabischen *خيال* und *متخيلة* wird im *تعريفات* (bei Schmölbers Documenta philosophiae Arabum p. 119) so definiert: „*خيال* ist diejenige Kraft, welche von der Materie der sinnlich wahrnehmbaren Dinge entfernt, die von dem Gemeinfinn erfaßten Formen derselben so aufbewahrt, daß sie dem Gemeinfinn, wann immer er sich demselben zuwendet, gegenwärtig seien. Sie ist der Aufbewahrungsort des Gemeingefühls, und nimmt in der ersten Höhlung des Gehirns die äußerste Stelle ein.“ Aus einer Vergleichung dessen, was weiter unten (S. 390) über den *יציר* (und *הצטריות*) gesagt wird, ergibt sich die Uebereinstimmung in beiden Erklärungen. *כח יציר* wäre demnach das Gemeingefühl insofern es die sinnlichen Wahrnehmungen aufbewahrt und zur erforderlichen Zeit reproducirt, daher es hier und weiter unten (S. 390) mit dem Gemeingefühl gleichsam identificirt wird. Die Definition von *متخيلة* (Schmölbers a. a. O.) lautet: „Es ist die Kraft, welche in den sinnlich wahrgenommenen Formen und besonderen Begriffen, die von jenen (den Formen) hergenommen sind, ihre Thätigkeit hat, und die sie bald trennt, bald verbindet; wenn diese Kraft von der Urtheilskraft (vergl. unten S. 390 Anm. 7) frei gebraucht wird, so heißt sie in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen *متصرفة*.“ Von dem mit *متخيلة* gleichbedeutenden *متصرفة* heißt es daselbst (Schmölbers p. 120), es sei eine Kraft, welche Formen und Begriffe willkürlich zusammensetze und trenne, sich Menschen mit zwei Köpfen oder Flügeln bilde u. s. w. Dies stimmt wieder in allem mit dem überein, was hier vom *יציר* *כח* gesagt wird. — Bei Aristoteles ist eine Unterscheidung der reproductiven und der productiven Einbildungskraft (*φαντασία*) nicht so scharf ausgeprägt, und ist diese überhaupt sonst unter dem Namen *הדמיון* *כח* (*המכיל* *כח* *המורגמה*) nicht so scharf (vergl. oben III, S. 207 zusammengefaßt. Vergl. noch über *יציר* und *יציר* Steinschneider: Fremdsprachliche Elemente S. 27 (und dazu Schemmels Palquera מורה המורה), Delitzsch im Lit.-Bl. des Orients 1840. S. 258. Scheyer: Psychol. des Maimonides S. 25.

1) Hiermit sind die beiden Thätigkeiten des Gedächtnisses bezeichnet, die der Erinnerung (*μνήμη*), oder die Einbildung mit dem Bewußtsein ihres Ursprungs aus einer bestimmten Wahrnehmung, und der Besinnung (*ἀνάμνησις*) oder die durch willkürliche Denktätigkeit hervorgerufene Erinnerung. Für die letztere Thätigkeit dient speciell die Bezeichnung *כח*, während *כח* oder *כח* überhaupt für das Gedächtniß gebraucht wird. Vergl. Zeller S. 488.

2) Auch hier ist man versucht *יציר* *כח* zu lesen, indem hier (wie aus להקריב hervorgeht) mehr die reproductive Thätigkeit des *יציר*, als die productive (*מחיש*) des *יציר* angemessen erscheint.

3) *כח מחשב*, oft auch bloß *מחשב* (vergl. oben III, 5. S. 197 Anm. 3. S. 198, Anm. 4) *νόσις* oder *διανόσις*, arabisch *عقل*, von welchem die Definition des Taarifat (bei Schmölbers S. 116) lautet: „Informatio“ (so übersetzt Schmölbers das arabische *عقل*, während andere *virtus cogitativa* oder *instinctus* übersetzen) „ist die Kraft des menschlichen Körpers, deren Sitz hinter der mittleren Höhlung des Gehirns ist, welche die materiellen den sinnlich wahrnehmbaren Dingen anhangenden Seelenbeziehungen aufsaugt, z. B. des Zeit Tapferkeit und Freigebigkeit. Dieselbe Kraft wird am Schaf gefunden, in sofern es den Wolf flieht, seinem Vater aber zugeneigt ist. Sie herrscht über alle Körperkräfte und bedient sich der Thätigkeit derselben in derselben Art, wie dies von dem Verstand mit sämtlichen Verstandesträften geschieht.“ Vergl. weiter unten S. 398.

das ins Klare zu kommen, was die vorstellende Kraft Neues gebracht, wobei von dem neuen Erwerb etwas verloren wird, ehe es in die Erinnerung übergeht; endlich die sich bewegende Kraft, um zu schaffen, was gebraucht wird, in Herbeiholung wie in Entfernung und Abwehr des Schädlichen. — Alle Kräfte der Lebenden sind wahrnehmend oder bewegend. Die bewegendenden bewegen sich, um das Nützliche zu holen — Verlangen, oder um das Schädliche abzuwehren — Abscheu. Der wahrnehmenden sind zwei Arten; — entweder sichtbar, wie die sichtbaren Sinne, oder unsichtbar, wie die unsichtbaren Sinne. Die bewegende Kraft handelt unter der Herrschaft der Urtheilskraft vermittelt der vorstellenden Kraft; das ist das höchste Ziel des thierischen Lebens, dem man nicht die bewegende Kraft, vermittelt derer es die Ursachen der Wahrnehmung und Vorstellung zurecht machen könnte, beilegen darf; wohl aber wird ihm die vorstellende Kraft beigelegt, um die Ursachen der Bewegung zurechtzubringen. Beim rationalen Leben ist dies umgekehrt; es hat die Bewegung, um die denkende, thätige, erinnernde Seele zurechtzuhalten. — Die fünf Sinne sind bekannt, und eben so ihre Wahrnehmungen; mittelst ihrer wird Gestalt, Zahl,

לעמוד בו על בירור מה שיהדרשו היצרי והפסדו¹ קצת מהעמידה החדשה עד ששיבהו אל הוכרון והכח המתנועע להביא מה שיצטרך מקירוב וריחוק ודהייית המיוק² וכל כחות ב"ח אם משיגים ואם מניעים³ והמניעים אם מניע להביא מועיל והוא הכוסף ואם מניע לדחות מויק והוא הכועס והמשיגים שני מינים אם נראים כחושים הנראים ואם נסתרים כחושים הנסתרים והמניע הוא עושה בממשלת המחשבי בהשחמש היצרי⁴ והוא התכלית מהחיה בהמי כי אין ראוי לו לקבוע לו הכח המתנועע לתקן לו סבות ההרגש והיצר אך החוש היצרי נקבע לו לתקן סבות החנועה⁵ והמדבר בהפק והנתנה לו ההתנועה לתקן הנפש המדברת העושה הווכרת החושים החמשה ידועים ומושגיהם ידועים באמצעותם חושג הרמות והמנין והגודל והתנועה והמנוחה התבאר⁶

1) Der unsichere Text erschwert hier auch das Verständniß. Am besten liest man ופסדו, und betrachtet als Subjekt dazu noch יצרי כח als wenn es hieße שהפסדו; ומה שרפסדו ist dann hier als Auffassung, Vorstellung zu nehmen.

2) Var. ומרחוק ולרחוק הדק.

3) Der Autor beginnt hiernit eine neue Einteilung der Seelenkräfte, indem er sie zuerst in zwei Hauptklassen vertheilt, bewegendende (*מחזיקה*, *αυτηνική*) und empfindende (*αισθητική*, *ממזיקה*); die ersteren vorhin zusammengefaßt als מהנועע, כח, zerfallen wieder in die wünschende (*επιθυμητική*, *شهوانية*) und in die zürnende, entfernende (*θυμική*, *غضبية*) vergl. oben III, 5. S. 196. — Die empfindenden zerfallen in die schon erwähnten Kräfte: a) äußere Sinne, b) innere Sinne, Gemeingefühl, Anschauung, Vorstellung, Urtheil, Gedächtniß.

4) Das Begehrungsvermögen steht unter der Herrschaft des Urtheils, das sich wieder des Vorstellungsvermögens bedient; diese Vorstellung des Begehrtenwerthen kann nur durch eine sinnliche Wahrnehmung oder durch die Vernunft erregt sein und hierauf gründet sich der hier auszuführende Unterschied zwischen Thier und Mensch. — Var. במשפט המחשבי. והמניעים אמנם יפעלו

5) Die bewegende Kraft, welche das Thier empfangen hat, dient ihm nicht dazu, „die Ursachen des Gemeingefühls (הרגש = מהתהפך = הריגה) und des Vorstellungsvermögens“ (יצרי = יצר, die übrigen Kräfte sind hier ebenfalls zu ergänzen) d. h. das Seelenleben, das innere Leben zu einer höheren Stufe zu entwickeln (להקין), sondern das Vorstellungsvermögen (und mit ihm die andern Seelenkräfte) haben für das Thier nur den Zweck, ihm die Ursache (Anregung) zur Bewegung zu verschaffen, d. h. seinen sinnlichen Begierden zur Befriedigung zu verhelfen, während bei dem Menschen die bewegende Thätigkeit der Vervollkommenung der Seele zu Gute kommt.

6) Var. יתבאר.

Größe, Bewegung und Ruhe wahrgenommen. Das Dasein des Gefühls ist erwiesen dadurch, daß wir z. B. vom Honig, wenn wir ihn sehen, urtheilen, daß er süß sei, weil wir eben in uns eine den fünf Sinnen gemeinschaftliche Kraft haben, und das ist die wahrnehmende Kraft; sie arbeitet im Wachen, wie im Schlaf. Dann die Kraft, welche das, was das Gemeingefühl bringt, zusammensetzt, trennt, Theilungen der Dinge vornimmt, ohne ihnen die Formen des Gemeingefühls abzunehmen; und das ist die vorstellende Kraft, die bald wahr, bald falsch, während die wahrnehmende Kraft immer wahr ist. Dann die Urtheilskraft, die richtende, welche angiebt, welches Ding man erstreben, welches man vermeiden soll; weder die wahrnehmende noch die vorstellende Kraft hat Urtheil und Entscheidung, sondern ein bloßes Bild. Dann die behaltende Kraft, welche die wahrgenommenen Dinge in Erinnerung bringt, z. B. daß der Wolf haßt, der Sohn liebt. Liebe und Haß, Glaube und Unglaube gehören der Urtheilskraft; aber die behaltende, erinnernde Kraft behält,

מצא ההרגשה המשתתפת מאשר אנחנו דנין על הרבש דרך משל כשנראהו שהוא מתוק וזה בעבור שעמנו כח משותף לחושים החמשה וזה הכח הוא היצורי ופועל בהקיץ ובתנומה¹ ואחר זה כח מרכיב² מה שמחבק בהרגש' המשתתפת ויבדיל ביניהם ויפיל המחלוקת ביניהם מבלי שיסיר מהצורות ההרגשה המשתתפת³ וכן הוא היצורי וישיהיה אמת ויש שיהיה שקר אבל היצורי אמת לעולם⁴ ואחריו הכח המחשבי והוא כח השופט דן על דבר שראוי שיבוקש ועל דבר שראוי להתרחק ממנו⁵ ואין ביצורי ולא ביצרי משפט ודין אבל ציור לבר ואחריו הכח השומר מוכיר לענינים מה שהשיג כמו שהוא שונה והבן אוהב והאהבה וההיזק והאמנה⁶ וההכונה למחשבי אבל השומר המוכיר הנה ישמור מה שמאמין בו המחשבי⁷ והכח היצרי⁸

1) Arist. de anima Cap. 2: „Da nun ferner die Natur in die einzelnen Sinne etwas Eigen-thümliches gelegt und auch wieder etwas Allen gemeinschaftliches gegeben . . . so folgt hieraus, daß Schlaf und Wachen Zustände (Affectionen) dieses Gemeingefühls seien“.

2) Identisch mit צרי, כח, wie durch die Worte הוא היצרי (wofür man freilich eher erwartet hätte (הוא היצרי) angedeutet ist.

3) Die durch den צרי vorgenommene Theilung und Zusammenfügung bleibt auf der Stufe des rein sinnlichen stehen und erhebt sich nicht zur Bildung eines Begriffes, was Sache des מחשבי ist. מהצורה (wenn überhaupt die Lesart richtig) muß trotz des Artikels als st. constr. zu betrachlet werden.

4) Die sinnlichen Wahrnehmungen sind immer richtig, also kann auch der צורי, כח, der eben nur diese sinnlichen Wahrnehmungen enthält, nur wahr sein; die Vorstellungen des צרי können natürlich falsch sein; ganz nach Aristotel. de anima III, 3. Maim. More I, 51. 73. Millot Higg. Cap. 8. Zgrot S. 6 ed. Amst.

5) Die praktische Anwendung von der schon oben angedeuteten Thätigkeit des מחשבי vergl. S. 388, Anm. 3.

6) Var. והאמנה oder והאמונה.

7) Der Autor geht hier wieder auf den Unterschied des Thieres und der Menschen ein, die hier als מחשבי (indem eben der מחשב die höchste Thätigkeit der thierischen Seele ist) und als מדבר einander gegenüber gestellt werden, und führt aus, daß bei den Thieren der מחשב eigentlich passender den Namen צרי beibehält und nur für den Menschen der Name מחשב sich eigne. — So glaubten wir diese schwierige Stelle nach dem Vorgange Moscato's auffassen zu müssen.

8) צורי ist identisch mit הצמירות.

woran die Urtheilskraft glaubt. Die vorstellende Kraft heist so, wenn sich ihrer die Urtheilskraft bedient, und wenn sich ihrer das Denken bedient, Urtheilskraft. — Die wahrnehmende Kraft befindet sich im vordern Theile des Gehirns, die vorstellende im mittlern, die Erinnerung im hintern Theile, die Urtheilskraft im Ganzen, zumeist aber bei der vorstellenden Kraft. Alle diese Kräfte sind sterblich, vergehen mit ihren Organen, und auch der Mensch hat keinen Bestand, obgleich er sich den Kern dieser Kräfte zuschreibt, sei es auf welche Weise es wolle und er sie in seiner Wesenheit zur Erscheinung bringt. Das ist das Resultat der Untersuchungen jener Männer über das, was unter der vernünftigen Seele steht. Von dieser selbst sagen sie, sie sei der materielle Verstand, d. h. der der Materie ähnliche Verstand, dem Nichts in Wirklichkeit gleicht und in Kraft jedes Ding ist; in ihm befinden sich die Denkformen, entweder durch göttliche Belehrung oder Erlernung. Die durch Belehrung sind die Urformen, in denen alle Menschen, die sich im natur-

בהשחמש בו המחשבי יקרא מחשבי וכשהשחמש בו המדבר יקרא מחשבי ההצטיירות בפני הסות והיצרי באמצעותיהם יוכרו במאחריו המחשבי בכללו² ורובו במקום³ היצרי וכל אלו הכחות מחיב כלים בכליון כליהם ואין עמידה למדבר אף על פי שייחד לעצמולב הכחות האלה בדרך מדרגי היחוד ושימצאם בעצמותו⁴ וההוצא מדרגי האנשים האלה במה שלמטה מהנפש המדברת ואמרו במדברת שהיא השכל ההיולני רוצה לומר השכל דומה להיולי אשר הוא דומה לאפס בפעל והוא כל דבר⁵ ככה ויהיו בו הצורות המושכלות אם בלמוד אלתי ואם בקנין ואשר הם בלמוד הם המושכלות הראשונות⁶ ישתתפו בחכ כל בני אדם אשר על המנהג הטבעי

1) Var. באחריו.

2) Bei Aristoteles ist das Herz der Mittelpunkt der Seelenkräfte; erst seit Galenus wurde der Sitz derselben in das Gehirn verlegt. Daß der יצרי in den vordern Theil des Gehirns verlegt wird, sagt auch das Taarifat vom خیال (oben S. 387, Anm. 1), und Ibn = Esra Exod. 5, 21. 20, 15. 28, 36 von dem Gemeingefühl (während Nachmanides Exod. 14, 9 das Gedächtniß dahin zu verlegen scheint). Es wird diese Annahme dadurch begründet, daß der vordere Theil des Gehirns durch seine Weichheit wohl zur Aufnahme von Wahrnehmungen, nicht aber zur Festhaltung und Aufbewahrung geeignet sei, wozu besser die hinteren härteren Theile paßten. — Die Stelle, die der Autor dem יצרי anweist, giebt das Taarifat dem وهم (מחשב), das nach unserem Autor im ganzen Gehirn, am meisten aber bei dem יצרי wohne. — Vergl. Ibn = Esra Exod. 31, 3: Unter החכמה sind verstanden die Formen, welche aufbewahrt werden im hinteren Theile des Gehirns, unter תבונה (das eben so wie בין von בין zwischen abgeleitet ist) die Form, welche zwischen der Form der דעה und der החכמה gegenüber der mittleren Oeffnung des Gehirns ist; denn תבונה liegt der hintersten Oeffnung gegenüber; und דעה, die aus den sinnlichen Wahrnehmungen zusammengesetzte, an den Oeffnungen des Gehirns an der Stirn; im Arabischen heist דעה, מחשבה = cogitatio (الفكرة) אלמכרה בינה, (oben S. 387, Anm. 7) f. التخييل (I). אלהכחית (الحكمة) אלחכמה חכמה וטוב

3) Statt במקום lesen die Ausgaben בעק, was den Sinn sehr erschwert.

4) Der Aristotelischen Anschauung gemäß, wonach die bisher besprochenen, niederen Seelenkräfte in stufenweise sich erhebender Entwicklung vom männlichen Samen zur ernährenden Seele u. s. w. sich ausbilden, sind sie wie alles Entstandene auch vergänglich, wenngleich diese Seelenthätigkeiten bei dem Menschen in höchster Vollkommenheit und durch sein Selbstbewußtsein zur Erscheinung kommen. Vergl. Zeller S. 481. 496. Scheyer S. 30 ff. — Statt במצאמו hat Var. לצימו.

5) Editionen: בדבר (ft. דבר).

6) Erkenntnisse, deren Richtigkeit ohne Beweis einleuchtet, ἀξιώματα, arab. معقولات اول; vergl. More I, 51. Millot Higg. Cap. 8. — Var. hat אשר nach הראשונות.

gemäßen Zustande befinden, übereinkommen; die durch Erlernung werden gewonnen mittelst Speculation und dialektischen Schluß, durch Entwicklung logischer Wahrheiten, wie Gattungen, Arten, Theile, Eigenschaften, einfache und zusammengesetzte nach verschiedenen Weisen der Zusammensetzung, zusammengesetzte Schlüsse, wahre und falsche, Sätze aus denen sich nothwendige auf Beweisen beruhende oder dialektische, rhetorische, sophistische, poetische Resultate ergeben; ferner Untersuchungen über die wahre Beschaffenheit der natürlichen Dinge der Materie, der Form, des Nichts, der Natur, der Zeit, des Orts, der Bewegung, der sphärischen und der elementaren Körper, über Werden und Vergehen in absoluter Beziehung, über Naturerscheinungen, die sich in der Luft, die sich an Mineralien und auf der Oberfläche der Erdfugel an Pflanzen und Thieren zeigen; wie der Mensch beschaffen, wie die Seele sich selbst vorstellt, wie

ואשר בקנין¹ הם בהקשה ובהדוש המופתי בהצטיירות האמתות הדבריות כמו הסוגים והמינים והחלקים והמדות² הנפודות והמורכבות בדרכים הנחלקים³ מההרכבות וההקשות המחוכרות האמתיות והכזבניות והגורות המולידות תולדות הכרחיות מופתיות או נצחיות או הלציות או הטעניות או שיריות ובהחבר⁴ אמיחת הענינים הטבעיים כהיולי והצורה וההעדר והטבע והזמן והמקום וההנועה והגרמים הגלגליים והגרמיים היסודיים וההיות וההפסד המוחלטים וההיות הנולדות והיות כאויר וההיות במצוא וההיות על כדור הארץ מצמה וחי ואמתת האדם ואמתת הצטיירות הנפש את נפשה⁵ והצטיירות הדברים המוסריים⁶ מהמנינים והשעורים

1) Der Autor zählt nun die intellektuellen Erkenntnisse, nach verschiedenen Wissenschaften (Logik, Physik, Mathematik, Metaphysik vergl. More 1, 34) auf und geht erst weiter unten auf den Unterschied zwischen den auf sinnlicher Wahrnehmung und den auf Reflexion beruhenden Erkenntnissen ein. Bei der großen Menge technischer Ausdrücke, die sich hier zusammen drängen und bei dem zum Theil unsicheren Text, läßt sich auf eine durchgängig erschöpfende und genaue Wiedergabe kein Anspruch erheben.

2) Statt der *החלקים והמדות* wird eine Variante *ההבדלים והסגולות* (die unterscheidenden und die eigenthümlichen Merkmale) eingeführt; Moscato schlägt für diesen Fall vor, auch noch *פקרים*, das Zufällige, zu ergänzen, mit Berufung auf des Porphyrius *כפר המבוא*; vergl. auch Millot *Higgajon* Cap. 10. — Eben so wird bei Fano nach *המדות* noch das Wort *המלות* eingeschaltet. — Im Ganzen ist zu bemerken, daß der Autor unter der Form der Erkenntnisformen (*צורות משכליות*), eigentlich eine Aufzählung der Schriften des Aristoteles giebt; und zwar gehört das bisher Gesagte in die Kategorien (nach Moscato ist eben *נפרדת* == Kategorien, die sonst *המורכבות בדרכים הנחלקים וכו'*) an die sich die Schrift de interpretatione (*הקשות המחוכרות*), die *Analytica posteriora* (*תולדות הכרחיות*) die *Topica* (*נצחיות*), die *Rhetorica* (*הלציות*), *de elenchis sophisticis* (*המקציות*) und *Poetif* (*שיירות*) anschließt. So weit reichte das *הצטיירות האמתות הדבריות*, logische Wissenschaften (*Organon*), zu denen freilich *Rhetorik* und *Poetik* eigentlich nicht gehören. Vergl. Mill. Higg. Cap. 8.

3) Var. *במינים המהחלפים*.

4) Hiermit beginnt die Aufzählung (des Inhalts) der physikalischen Schriften des Aristoteles; der *Physic. auscultat.* (*היולי, צורה, זמן, מקום, הנועה, שבע הטבעיות*), *de coelo* (*הגרמים הגלגליים וכו'*), *de generatione et corruptione* (*היות וההפסד המוחלטים*), *Meteorologica* (*כמציאות*), *Historia Animalium etc.* und *de plantis* (*ההיות*), *de anima* (*נפשה*), *de anima* (*מצמה וחי*).

5) Var. *עצמה*.

6) Vergl. oben III, 39. S. 256, Anm. 2.

sie sich die ethischen Wahrheiten denkt, Zahlen, Kunstmaße, Himmelsmaße, musikalische Maße, optische Maße; wie sie über göttliche Dinge denkt, das Wissen von den Anfängen, das Sein an sich insofern es Sein ist, und was daran geknüpft ist in Kraft oder in Wirklichkeit, Urgrund, Ursache, Substanz, Accidens, Gattung, Art, Gegentheil, Ähnlichkeit, Uebereinstimmung, Verschiedenheit, Einheit, Mannigfaltigkeit; die Feststellung der Grundlagen der theoretischen Wissenschaften; der Mathematik, Physik, Logik, zu denen man eben nur durch dies Wissen gelangen kann; die Forschung über den höchsten Schöpfer, die Seele im Allgemeinen, die Beschaffenheit der Gattungen, das Stufenverhältniß des Verstandes zum Schöpfer, der Seele zum Verstande, der Natur zu dem Verstand, der Materie und der Form zur Natur, der Sphären, Sterne und alles Gewordenen zu Materie und Form und warum diese Eintheilung von der Natur angeordnet worden, und warum das Früher und Später; die Erkenntniß des Menschlichen und des Göttlichen, die allgemeine Natur und die oberste Vorsehung. Es nimmt auch wohl diese vernünftige Seele eine Form von der Wahrnehmung an, wenn sie an sich selbst sieht, was in der wahrnehmenden behaltenden Kraft vorhanden ist, um von der vorstellenden und urtheilenden Kraft benutzt zu werden; sie findet, daß

המלאכים¹ והשעורים הכוכביים והשעורים הנגונים והשעורי המראיים והצטיירות הדברים האלהיים² וידיעת התחלות המציאה בסתם מצד שהיא מציאה והתלויים בה בכח או בפעל והתחלה והעלה והעצם והמקרה והסוג והמין וההפך והדומה וההסכמה והחלוק והאחדות והרבות וקיום התחלות החכמות העיוניות מהמוסריות והטבעיות מן הדבריות אשר לא יגיעו אליהם אלא בזאת החכמה³ בקיום הכובא הראשון⁴ והנפש הכללית ואיכות המינים ומדרגת השכל מהבורא ומדרגת הנפש מהשכל ומדרגת הטבע מהנפש ומדרגת ההיולי והצורה מהטבע ומדרגת הנגלים והכוכבים וההוויות מההיולי והצורה ולמה הוטבעו על המחלוקת הזאת⁵ והקדימה והאחר וידיעת האנושות והאלהות והטבע הכללי והשגחה הראשונה ויש שתקבל⁶ ואת הנפש חמדרבת צורה מן ההרגש כאשר תראה על עצמה מה שיש ביצורי השומר להשתמש ביצרי והמחשבי⁷ והמצא הצורות ההם

1) מלאכים von מלאכה, Werk. Die hier als die mathematischen Erkenntnisse zusammengefaßten Wissenschaften entsprechen den Aristotelischen Büchern: de lineis insecabilibus, Quaestiones mechanicae, Problemata, de coloribus.

2) Die metaphysischen Erkenntnisse, nach dem öfter berührten Sprachgebrauch.

3) Die Metaphysik als die höchste Wissenschaft *ἡ δὲ ἀρχὴ τοῦ φιλοσοφῆσαι*, ist der Grund aller theoretischen Erkenntnisse, der Mathematik, Physik u. s. w. Die Lesart מן הדבריות (wie auch Moscato bemerkt) das Verständniß, und man möchte entweder lesen והדבריות „und der Logik“ oder הדברים מן (wie auch eine Variante hat); eben so ist (bald darauf mit Var.) וקים statt בקים zu lesen.

4) Die Metaphysik als die höchste Wissenschaft, parallel der ersten Ursache, nach philosophischer Anschauung; eben so (weiter hin) השגחה ראשונה.

5) In dieser Stufenfolge: Gott, Verstand, Seele, Natur, Materie und Form, Sphären und Sterne, mehrere Bildungen sind im Limäus (den der Autor oben IV, 25. S. 347 selbst anführt) niedergelegten platonischen Ideen zu erkennen. Demnach ist der שכל hier der Weltgeist, der dem Schöpfer entfloßen und von dem die Weltseele נפש הכללית ausgegangen; diese belebt die ganze sichtbare Welt mittelst der Naturkraft טבע הכללי; unter ihr befindet sich die Stufe der Materie und der Form und aller Dinge, je nach ihrer Abstufung. Vergl. auch unten § 22.

6) Var. וכבר הקנה.

7) Von den bisher gedachten Erkenntnissen unterscheidet der Autor hier die durch äußere Wahrnehmung gewonnen (vergl. oben S. 392, Anm. 1). Der שומר heißt יצור, weil das Gemeingefühl

jene Formen in gewissen Merkmalen mit einander übereinstimmen, in anderen von einander abweichen, daß einige dieser Merkmale wesentliche, andere zufällige Formen sind; diese vertheilt sie nun, ordnet sie, bildet Arten, Gattungen, Unterschiede, Eigenthümlichkeiten, Zufälligkeiten, setzt sie dann nach dialektischen Grundsätzen zusammen, zieht aus ihnen mit Hülfe des allgemeinen Verstandes, der sie stützt, nützliche Folgerungen. Und wenn sie im Anfang von den Organen der Wahrnehmung unterstützt wird, so bedarf sie derselben nicht bei Bildung dieser Dinge für sich und bei Zusammensetzung dieser Schlußfolgerungen, weder zur Zeit der Bewahrheitung noch zur Zeit der Bildung. Und wie nun die Wahrnehmungskräfte das auffassen, was sie von dem Wahrzunehmenden wahrnehmen, so die Verstandeskkräfte durch Entkleidung der Materie von der Form und Inbetrachtungnahme der letzteren; nur daß die Wahrnehmung nicht durch sich selbst arbeitet wie der Verstand, sondern einer bewegenden Kraft bedarf und Mittelglieder, welche ihr die Formen nahebringen, während der Verstand durch sich selbst und sich selbst versteht (erfaßt). Darum sagt man, die Wahrnehmung leide eine Thätigkeit, der Verstand übe eine solche; der „Verstand in Thätigkeit“ ist identisch mit den Formen des Verstandenen, welche durch das Wesen des „Verstandes in Kraft“ abstrahirt sind; darum sagt man, der Verstand in Thätigkeit versteht und wird zugleich verstanden. Eine dem Verstand eigenthümliche Kraft ist, das Mannigfache in eine Einheit,

משתתף קצתם עם קצתם בחבניה¹ ונפרדים בחבניות אחרות ומן החבניות ההם צורות עצמיות ומקריות והיא מחלקת אותם ומסדרת אותם ומחדשת הסוגים והמינים וההבדלים והסגולות והמקרים ואחר תרכיבם הרכב הקשית ותוליד מהם תועלת החולדות בעור השכל הכללי הסומך אותם ואם היא נעזרת ראשונה בכחות ההרגשיים איננה צריכה אליהם בצורך אלה העניינים בעצמה ובהרכבת ההקשים מהם לא בעת האמות ולא בעת הציור וכאשר הכחות ההרגשיים משגיגים בכאן מה שמרגישים מן המורגש כן הכחות השכליות בהפשטת הצורה מהחומר וההתדבק בה אלא שכח המרגיש לא יפעל בעצמו כמו שיפעל המדבר אבל יצטרך אל הכח המניע ועור האמצעיים המוגעים הצורות אליו אבל המשכיל משכיל בעצמו ומשכיל עצמו בעת שירצה ועל כן נאמר כי הכח המרגיש מתפעל והמשכיל פועל ואין השכל בפועל וזולת צורת המושכלות מופשטות בעצם השכל בכח ולכן נאמר שהשכל בפועל משכיל ומושכל יחד² ומן הכחות המיוחדות לשכל

eben dazu da ist, sinnliche Wahrnehmungen aufzubewahren, die dann vom צירי und מחשבי weiter verarbeitet werden. S. oben S. 387, Anm. 7.

1) Var. בחבניה.

2) Vergl. More I; 68 (Munt: Le Guide I p. 301. Anm.): „Bevor der Mensch ein Ding versteht (יכיל), ist er eine Intelligenz (ein Verstehender מחשבי) in Kraft (בכח); versteht er aber ein anderes Ding (z. B. er versteht die Form dieses in Betracht gezogenen Baumes, und abstrahirt dessen Form von dessen Materie und denkt sich die abstrakte Form), so ist er eine Intelligenz in Wirklichkeit; und der Verstand, den er in Wirklichkeit gewonnen, ist die abstrakte Form des Baumes in seinem Verstande; denn der Verstand (שכל) ist nichts anderes als das verstandene Ding, so daß also nun deutlich wird, daß das verstandene Ding die abstrakte Form des Baumes ist und der in Wirklichkeit erscheinende Verstand, nicht aber daß es zwei Dinge sind. Dasjenige, wodurch die Form des Baumes verstanden und abstrahirt worden, nämlich die Intelligenz (מחשבי) ist eben ohne Zweifel der in Wirklichkeit erscheinende Verstand.“ So ist es eben in actu; in potentia sind die drei Dinge שכל, מחשבי, מושכל verschieden. Vergl. Simon Duran Magen Abot. Scheyer Psychol. des Maïnt. S. 48 ff. Schmiedl a. a. O. S. 427. — Um den Gleichlaut wiederzugeben, haben wir השכיל mit verstehen (eig. erfassen, auffassen) und מחשבי mit das Verstandene übersetzt, was dem deutschen Sprachgenius nicht so sehr widerstrebt, wie „das Vernommene“ bei Scheyer. —

die Einheit in eine Mannigfaltigkeit zu fassen, und zwar durch Zusammenfügung und Zerlegung. Und wenn wir auch die Thätigkeit des Verstandes in der Zusammenstellung der Schlüsse, in dem Nachdenken, in seinem Urtheile behufs Verständnisses der Resultate als eine zeitliche erblicken, so ist doch das Wesen des Verstandes über die Zeit erhaben. — Wenn die vernünftige Seele ihre Thätigkeit auf das Studium der Wissenschaften richtet, so heisst ihre Thätigkeit theoretischer Verstand; richtet sie dieselbe auf Regelung der thierischen Kräfte, so heisst diese Thätigkeit Leitung und sie selbst praktischer Verstand. — Manche Menschen haben das Glück, daß durch das Haften am allgemeinen Verstand ihre Denkkraft sich über die Anwendung von Schlüssen und Studien erhebt, und die Mühe des Erlernens ihnen abgenommen wird durch prophetische Begabung; diese Eigenthümlichkeit heisst Heiligkeit, heiliger Geist. — Ein Beweis für die Realität der

שיאחד הרב וירבה האחד בהרכבה וההתכנה והשכל ואע"פ שנראה מעשהו בוסן בהרכבת ההקשות בעיון ובמחשבה הבנתו לחולדת בוסן¹ אך עצם השכל מרומם מהוסן והנפש המדברת כשהיא מקבילה אל החכמות נקראת פעולתה שכל עיוני וכאשר הוא מקבילה לגבור² הכחות הבהמיים נקראת פעולתה הנרגה ונקראת שכל מעשי³ וכבר יצליח הכה הדברי בקצת האנשים מהתדבקו בשכל הכללי כמה שירוממרו מהשחמש בהקשה והעיון ויסיר מעליו הטורה בלמוד כנבואה ותקרא סולתו זאת קדושה ותקרא רוח הקדש⁴ ומפוחי עצמות הנפש שאיננה גשם ולא מקרה וכשהיא צורה הגשם לא תתחלק בעצמותה בהתחלק⁵ הגשם ולא במקרה כהחלק המקרה בהחלק נושאו⁶ כי המראה

Unser Autor faßt nur die beiden Momente מושכל und מושכל in's Auge, und weist deren Identität in actu nach, indem der מושכל שכל eben der מושכל (צורה המושכלת) und zugleich der מושכל sei.

1) Statt *לחולדת הוסן* liest Moscato *אין נהליה בוסן* *ohue* (seiner Gewohnheit nach) auf die Lesart der beiden ältesten Editionen, die uns die richtigere scheint, Rücksicht zu nehmen.

2) Var. *לנצח*.

3) *νοῦς θεωρητικός* und *العقل العملي* שכל מעשי, *العقل النظري* שכל עיוני und *νοῦς πρακτικός* werden zwar von Maimonides auch in dem rationalen Vermögen unterschieden, da er selbst die Philosophie in die עיוני und מעשי theilt (Millot Higgajon Cap. 14), doch gebraucht er, wie Scheyer S. 23 nachgewiesen, das Wort שכל (עقل) stets von der theoretischen Vernunft, durch welche allein der Mensch ein apodiktisches Wissen zu erlangen vermag, tadelt daher die Benennung der sittlichen Verordnungen der H. Schrift mit dem Namen שכלית (Schemona Pera-kim Cap. 6); eben so vindicirt Algazali (bei Scheyer S. 25) diesen Namen عقل der praktischen Vernunft nur in metaphorischer Weise על דרך השתוף, während andere arabische Philosophen von dieser Unterscheidung absehen.

4) Moscato führt aus dem מאני העיוני folgende instructive Parallele an: „Eine solche Seele braucht sich nicht Erkenntnisse durch Schlüsse und Voraussetzungen zu erwerben, wie dies die philosophirende Seele thun muß; Erkenntnisse, die auf Schlüssen beruhen, sind Werkzeuge für die unvollkommene Seele; hat der Mensch aber von Anfang seines Daseins eine vollkommene Bildung erlangt, so bedarf er nicht der Schlüsse und alle Verstandesbänge sind ihm gleichsam in der Seele vorher gebildet, und er bedarf keiner Verstandesarbeit, gleichwie die Engel ihrer nicht bedürfen; sie bedarf nur ein wenig Andeutung, ein wenig Erläuterung und Gott vollendet diese Schöpfung um mittelst ihrer die Welt zu leiten. — Aus dem Vergleiche mit I, 1 S. 24 Anm. 3 ergibt sich, daß שכל hier identisch mit dem הפועל שכל הכולל.

5) Var. *בהתחלק*.

6) Der Autor beginnt hiermit den Beweis dafür, „daß die vernünftige Seele des Körpers

Seele und daß sie nichts Körperliches und nichts Accidentielles sei, ist folgender: Obgleich Form des Körpers wird sie in ihrer Wesenheit nicht getheilt, wenn der Körper getheilt wird; auch nichts Accidentielles; da dieses getheilt wird, wenn sein Subjekt getheilt wird. Gestalt, Geruch, Geschmack, Wärme, Kälte lassen sich mit ihrem Gegenstande theilen, wenn sie auch in ihrer Wesenheit nicht getheilt werden; aber die Denkform ist eben nur das Gedachte und das Gedachte am Menschen z. B. kann nicht getheilt werden. Denn man kann sich einen halben Menschen oder einen Theil eines Menschen nicht als Menschen denken, wie man einen Theil eines Körpers sich als Körper und einen Theil einer Farbe als Farbe denkt. Und auch bei der Farbe, dem Körper kann man, insofern sie gedacht werden, sich keine Theilung vorstellen, also nicht einen halben gedachten Körper, wie einen sinnlich wahrgenommenen Körper, oder eine halbe Farbe, die auf ihn bezogen, ihm beigelegt wird. So kann man nicht sagen: die Hälfte der vernünftigen Seele die in Ruben ist, obgleich wir von der Hälfte seines Körpers sprechen können, da sie von keiner Seite aus bezeichnet, begränzt, individualisirt werden kann. Während sie also kein Körper und auch kein Accident am Körper ist, das an oder in ihm sich befindet, so wird doch ihr Dasein durch die von

והריח והטעם והחמיות והקיריות
כבר יתחלקו בהחלק נושאם ואם לא
יתחלקו בעצמותם והצורה השכלית
איננה כי אם המושכל והמושכל
מהאדם דרך משל לא יקבל החלוקה
כי לא יצויר חצי אדם ולא חלק
מהאדם אדם כמו שיצויר חלק
מהגשם גשם וחלק מהגון גון וכן
הגון והגשם מצד שהם מושכלים לא
יצויר בהם חלק חצי [גון וחצי]¹
גשם מושכל כמו שנאמר חצי הגשם
ההוא מוחש וחצי גון הנשוא עליו
הרמו אליו² ולא יאמר חצי נפש
המדברת אשר בראובן כמו שנאמר
חצי גופו אחר שלא תוכר ולא תוגבל
מצד מהצדדים ולא יורמו אליה³ וכיון
שאיננה גשם ולא מקרה עומד בגשם
הונה בו כבר נראה מציאותה במה
שיצא ממנה מהפעולות ולא נשאר
אלא שתהיה עצם עומד בעצמותו⁴
מתואר בתארי המלאכים והעצמים
האלהיים⁵ וכליה הראשונים הצורות

nicht bedürfe“, wie er oben V, 2 S. 372 versprochen, d. h. daß ihr auch abgetrennt von dem Körper eine reale Existenz zukomme, womit er der Ansicht des auch im More (III, 16) häufig erwähnten Commentators des Aristoteles, des Alexander aus Aphrodisias entgegen = und der des Themistius beitrifft; vergl. die Stellen aus jüdischen Autoren bei Scheyer S. 31. Unser Autor stellt als ersten Beweis für die Realität der Seele die Einheit und Untheilbarkeit der Seele auf (vergl. Arist. de anima I, 5; Ez Chajim S. 189); diese Untheilbarkeit komme ihr eben zu, weil sie weder ein Körper noch ein Accident eines Körpers sei, da letzteres sich mit seinem Subject theilen lasse, was übrigens, wie Moscato mit Hinweis auf More II, Anf. Voraussetz. 11 bemerkt, sich nicht von allen מקרים sagen lasse. — Statt der von uns adoptirten Lesart haben die Ausgaben: עצמות הנפש שהיא איננה גשם ולא מקרה וכשהיא צורת הגשם ומבוספי.

1) Die [] stehenden Wörter sind aus Var. zugefügt.

2) Die Suffixa an גלי und איר beziehen sich auf גשם מוחש. Die Farbe ist ein גשם, ein Prädicat des Körpers; oder sie wird ihm als spezielle, individuelle Eigenschaft beigelegt; vergl. über רבו oben IV, 1. S. 300, Anm. 2.

3) Körper und Accidenzen des Körpers sind zwar auch, insofern sie abstrakte Begriffe sind, nicht theilbar, und würden demnach mit der Seele gleich stehen; aber eben als individuelle, bestimmte Körper und Accidenzen sind sie theilbar, was man von der Seele eines bestimmten Menschen (ראובן) nicht sagen kann, da diese als eine allgemeine, geistige Substanz sich eben so wenig an einen bestimmten Ort (למ הוגבל) oder ein Kennzeichen (לא הוכר) oder überhaupt ein Individuum binden läßt (לא יורמו אליה).

4) Var. בעצמו.

5) Da indeß das Dasein der Seele aus ihren Thätigkeiten sich nicht ablegnen läßt, so muß

ihr ausgehenden Thätigkeiten sichtbar, und es bleibt nichts übrig, als daß sie ein in seiner Realität bestehendes Wesen sei, mit den Attributen die den Engeln, den göttlichen Wesen zukommen. Ihre primären Organe sind die geistigen Formen, die sich mittelst des Gehirns bilden, und welche die Seele aus der vorstellenden Kraft gewinnt, die sie durch ihre Herrschaft über sie zur urtheilenden umwandelt, und durch Zusammenstellungen und Sonderungen zu wissenschaftlichen Resultaten leitet; vorher war diese Kraft nur die vorstellende, als noch über sie herrschte die Einbildungskraft, die falsche Urtheilskraft, wie man dies bei Kindern trifft, bei Thieren, bei solchen, deren Mischung durch eine Krankheit alterirt worden, so daß sich ihm jene Combinationen der menschlichen Seele in Zusammenstellungen und Trennungen entzogen, deren man zur vollständigen Untersuchung bedarf, und an des richtigen Rathes Stelle ganz oder theilweise der Rath der urtheilenden Kraft kam. — Ein Beweis, daß die Seele vom Körper getrennt ist und seiner nicht bedarf, liegt darin, daß die körperlichen Kräfte durch Aufnahme starker Eindrücke geschwächt werden, wie das Auge in Beziehung auf die Sonne, das

הרוחניות המצטיירות באמצע המוח¹ מהרוח הנפש² מן הכח היצירתי שיכירו מחשבי כאשר תשלט בו ותרכיבו הרכבות ותבדילוהו הבדלות יביאו³ אל הולדת חכמה וכבר היה קודם זה יצרי כשהיה שולט בו הכח הרעיוני⁴ מחשבי שאינו נכון כמו שיקר⁵ בחינוקות ובבהמות ובמי שנשחנה מוגו מחמת חולי עד שיעלמו⁶ אותן התמונות מהנפש האנושית⁶ ההרכבות וההפרדות המצטרך אליהם להשלמת העיון בעצת המכוונת ותבא העצה מחשבת כלה או קצתה ומן הראיות על הפרד הנפש מהגוף ושאנינה צריכה אליו כי הכחות הגשמיות יחלשו במושגיהם החזקים כעין אצל השמש והאון אצל הקול החזק בהפסד כליהם והנפש המברכת אינה כך אבל תחזוק כל אשר חשיג מדע חזק ממנה⁷ וזוה כי הווקן ישיג

sie eben eine rein geistige Substanz sein, der dieselben Eigenschaften zukommen, wie den Engeln und göttlichen Wesen (worunter Moscato etwas wie die platonischen Ideen verstanden haben will).

1) Der Autor schildert hier — gleichsam gelegentlich — die Thätigkeit, welche die Seele mittelst der niederen Seelenkräfte ausübt; das Einzelne wird aus dem Früheren leicht erklärlich; vergl. oben S. 387 ff.

2) Statt הנפש הנפש, wie die beiden ältesten Ausgaben haben, muß mit Moscato מדרגה, gelesen werden, worunter der Lebensgeist zu verstehen wäre, der als das feinste Blut aus dem Herzen nach dem Gehirn steigt, und dort dessen Thätigkeit belebt; vergl. oben II, 26.

3) Var. יביאורו, מביאים.

4) Var. כח יצרי eigentlich כח רעיוני, aber insofern derselbe eben dem Irrthume ausgesetzt ist; vergl. oben S. 390, Anm. 4 und Scheyer S. 113.

5) Var. שיעלימו.

6) Var. נעלמו zu: בעבור.

7) Der zweite Beweis für die Realität der Seele besteht (nach Aristot. de anima II, 5) darin, daß starke Eindrücke auf sie eine ganze andere Wirkung haben als auf den Körper. Das אשר כלה כל אשר ממה ist nicht streng wörtlich zu nehmen, da die Seele doch keine Erkenntniß auffassen kann, die ihr zu schwer ist. Der Sinn soll überhaupt nur der sein, daß körperliche Arbeiten den Körper schwächen, geistige Arbeiten den Geist stärken. Dem entgegen stellt Maimonides (More I, 32) die geistigen Wahrnehmungen den sinnlichen parallel, weil jene eben an körperliche Organe geknüpft sind, wie denn Maimonides der Lehre des Alexander von Aphrodisias sehr nahe steht. Vergl. Scheyer S. 32. Näher der Ausführung unseres Autors kommt Gerfonides (Milchamot 1, 2), welcher auseinanderlegt, wie man bei sinnlichen Wahrnehmungen beim Uebergang von einer starken zu einer schwächeren Wahrnehmung die letztere nicht gehörig auffassen (wie wenn man vom Sonnenlicht auf einen anderen Gegenstand blicken), was bei den geistigen Wahrnehmungen umgekehrt ist. Also (Ikkarim IV, 30) schließt sich vollständig dem Beweise des Aristoteles und unseres Autors an.

Ohr auf einen starken Schall, in Folge dessen sogar ihre Organe zerstört werden; nicht so aber die vernünftige Seele; sie stärkt sich in dem Maße als sie eine Erkenntniß aufnimmt, die stärker ist als sie. Dahin gehört, daß das Alter den Körper aber nicht die Seele angreift; diese nimmt vielmehr nach dem fünfzigsten Jahr an Stärke zu, während der Körper sich in der Abnahme befindet. Ferner, daß die Thätigkeiten des Körpers endlich, die der Seele unendlich sind; denn geometrische, arithmetische, logische Formen sind unendlich. — Ein Beweis für das Dasein jenes geistigen, von dem körperlichen abgesonderten Seins, das sich zur Seele verhält, wie das Licht zum Sehen, und dafür, daß sie, wenn sie von dem Körper abgesondert ist, mit jenem Sein eins wird, liegt darin, daß die Erkenntnisse der Seele sich nicht aus Empirie beschreiben; denn solche Erfahrungen lassen kein apodiktisches Urtheil zu. Man wird z. B. nicht das apodiktische Urtheil fällen, kein Mensch könne seine Ohren bewegen, wie man doch urtheilt, daß jeder Mensch empfindet, jedes Empfindende lebt, jedes Lebende eine Substanz, das Ganze größer als der Theil und so mit allen Urwahrheiten; denn unser Glaube an die Richtigkeit dieser Wahrheiten wird

הגוף ולא ישיג הנפש אבל תתחוק
אחר החמשים שנה והגוף בירידה¹
וסוה שפעולות הגוף בעלות הכלית
ופעולות הנפש בלתי בעלות הכלית
כי הצורות ההנדסיות והמספריות
והמפשטיות בלתי בעלות הכלית²
והראיה על מציאות עצם שכלי נכדל³
מהגשמים יעמוד לנפש מעמד האור
לראות ושהנפש כשנבדלה מהגשמים
תתאחד בו הוא⁴ שהנפש אין טרעיה
הווים⁵ בנסיון כי מה שיהיה כנסיון אין
גזרין-עליו גזר גמור כי לא יגזור
האדם גזר גמור שכל אדם לא יניע
אוניו כאשר יגזור כי כל אדם מרגיש
וכל מרגיש חי וכל חי עצם ושהכל
יותר רב מהחלק וכול זה מהמושכלות
הראשונות שהאמנתנו בבירור הדעות
לא תחבר בלמוד⁶ ואם לא יהיה כן
היה משחלשל הענין אל מה שאין לו

1) Dieses Argument des Themistius giebt Gersonides a. a. O. mit folgenden Worten wieder: „Man sieht, daß diese Seelenanlage (הכנה) eine abgesonderte Existenz hat, weil ihre Wahrnehmung zur Zeit der Abschwächung der körperlichen Organe stärker wird, nämlich zur Zeit des Alters; wäre sie etwas Materielles (מחליט), wie eben Alexander meint), so müßte nothwendig ihr Subjekt schwächer werden und daraus auch die größere Schwäche ihrer Thätigkeit folgen, gleichwie das mit der Sehkraft der Fall ist“ u. f. w.

2) Gersonides a. a. O.: „Wir sehen, daß die materiellen wahrnehmenden Kräfte keine unendliche Menge wahrnehmen können, weil sie, was sie aufnehmen, in individueller Weise aufnehmen, da dies eben in materieller Weise geschieht; die Sehkraft z. B. nimmt diese Farbe an diesem Gegenstande, an dieser Fläche, an diesem Bilde wahr, indem sie diese auf materielle Weise aufnimmt, d. h. es prägt sich beim Sehen dieser Wahrnehmung ein gewisses Bild ein, und daraus folgt, daß das, was es sieht, an einer bestimmten Fläche, einem bestimmten Bilde sei; es nimmt nicht die Farbe in absoluto, sondern diese Farbe wahr; aber jene Seelenanlage äußert eine unendliche Thätigkeit, denn sie faßt allgemeine Bestimmungen und Begriffe auf, deren jeder eine auf das Unendliche gerichtete Geistesfähigkeit ist“ u. f. w. — Was צורה בשפטים sind, ist nicht ganz klar. Moscato versteht darunter astrologische Formen, worin ihm Buxtorf folgt; R. Israel nähert sich unserer Auffassung, während Brecher schweigt.

3) שכל המין, mit dem die vom Körper abgetrennte Seele Eins wird. Vergl. oben I, 1. S. 24 (Anm. 3). IV, 25. S. 357. V, 4 und 10. S. 375 und 383.

4) שכל fehlt in Var.

5) Var. setzt zu: לה.

6) Daß wir für derartige Axiome keinen Beweis brauchen, sondern deren Richtigkeit ohne Weiteres einleuchtet, ist eine Folge von der auf alle Seelen übergehenden Ausströmung des שכל המין.

nicht durch Beweise zur Ueberzeugung erhoben, sonst würde das ja in einer unendlichen Kette fortgehen. So wohnt also etwas von göttlichem Ausfluß der vernünftigen Seele ein, und Alles, worin eine in seiner Wesenheit geistige Form vorhanden, ist ein unförperliches Wesen, das in seiner Wesenheit besteht. Die Vorstellung der Seele von den Formen führt sie zur Vollendung und dadurch hat sie den Zusammenhang mit jenem geistigen Wesen, aber da sie die körperlichen Mühlen diesem Zusammenhange entziehen, so ist ein wahrhaft vollständiger Zusammenhang nur bei Verachtung und Niederhaltung aller körperlichen Kräfte denkbar. Denn an jenem Zusammenhange hindert nur der Körper, und wie sie sich von ihm trennt, so ist sie frei, ledig des Verlustes, den sie möglicherweise erleiden könnte, im festen Zusammenhang mit diesem erhabenen Sein, das die obere Welt genannt wird. Die andern Kräfte arbeiten nur für den Körper und vergehen mit ihren Organen, aber die

חכמית¹ ואם כן מאצילות אלהית דבק² בנפש המדברת וכל מה שבו צורה שכלית בעצמותו הנה³ הוא עצם בלתי מתגשם אך עומד בעצמותו וציור הנפש לצורה שלמות לה ויהיה לה בה ההתדבקות בעצם הזה השכלי אבל תעתיק⁴ מההתדבקות ההוא טרדה הגוף הנה לא התאמת ההתדבקות התמים אלא במיאוס וגיעול כל כחות הגוף כי אין מונע לה מההתדבקות בו וזולת הגוף וכשתפרד ממנה חשאר פנוי⁵ ניצולת ממנה שהיה אפשר לו מן ההפסד מתדבקת בעצם הזה הנכבד המכונה בעולם העליון⁴ וזולת זה מהכחות⁵ אין מעשהו כי אם בגוף

1) Müßte man die Axiome beweisen, so würde man dazu anderer Sätze bedürfen, die wieder eines Beweises bedürfen u. s. w.

2) Var. הדבק.

3) Var. הנה בנפשו ohne den.

4) Gersonides I, 13 „Je mehr der Mensch auf die Einheit seiner Ideen mit den Ideen, die in der Seele des „thätigen Verstandes“ sind, hinstrebt, desto größer ist sein Glück, desto stärker seine Freude und seine Lust an dem, was er wahrgenommen eine Annehmlichkeit, die wir durch die Annehmlichkeit ermaßen können, die wir schon in unserem Leben durch Wahrnehmungen der Ideen in diesem kleinen Umfange empfinden, wenn wir die thierischen Triebe niederhalten und der Verstand sich blos seiner Thätigkeit anheimgiebt, und die wir keiner andern Annehmlichkeit an die Seite oder auch nur mit ihr in ein Verhältniß stellen werden; wie viel größer muß nun erst diese Annehmlichkeit nach dem Tode sein, denn da ist unsere Beschäftigung mit den Ideen, die wir uns erworben, ununterbrochen, und wir nehmen Alles zugleich wahr, was in unserem Verstande ist, weil das Hinderniß, das in unserem Leben von Seiten des Stoffes da war, dann gehoben ist.“ Also Itkirim-IV, 30: „Der Mensch gleicht einem Hause mit fünf Thüren, durch die man Schätze, Besitzthümer und Speisen, deren der Herr des Hauses bedarf, einfilhrt; diese werden zuerst in einen Raum gebracht und dann in die Zimmer vertheilt, in jedes das ihm Angemessene gebracht; wenn das geschehen, bedarf man nicht mehr der Thüren, und findet es vielmehr angemessen, sie zu verschließen, um das durch sie hereingebrachte Gut zu verwahren. So hat der Mensch fünf Sinne, durch die alle Wahrnehmungen geschehen; nachdem diese in's Gemeingefühl gelangt, werden sie alle in die Gemächer vertheilt, die Einbildungskraft nimmt sich das ihr Zukommende, eben so die Denkraft der körperlichen Sinne und Kräfte bedarf man dann nicht mehr, sie würden sogar stören und von der Erreichung der Vollkommenheit abhalten; der thätige Verstand nämlich ist ein einfacher, reiner, vom Stoffe abgesonderter Geist, und die Seele erreicht ihre Vollkommenheit nicht, so lange sie mit dem Körper verwachsen ist; nach dem Tode hört diese Verbindung auf, sie wird einfach, rein und kann dem thätigen Verstand anhängen, der auch rein und einfach ist; denn Aehnliches schließt sich dem Aehnlichen an; das ist ihre Ewigkeit, ihre Fortbauer und ihre wahre Vollendung“.

5) Die anderen Kräfte, von denen oben schon gesagt wurde, daß sie mit dem Tode ihrer Organe auch vergehen. S. oben S. 391.

vernünftige Seele hat jene Formen sich zur Vorstellung gebracht und deren Kern in sich aufgenommen, wie vorhin gesagt wurde.

13. Rufari. Ich finde in diesen Auseinandersetzungen der Philosophen mehr Genauigkeit und Ueberzeugendes, als sonst.

14. Meister. Das war es eben, was ich fürchtete; daß du dich verlocken lässtest, und dich in Bezug auf ihre Ansichten beruhigtest; — weil sie für mathematische und logische Sätze Beweise liefern, so glauben die Seelen Allem, was sie über Physik und Metaphysik sagen, und meinen, es sei Alles, was sie sagen, ein Beweis. Warum bezweifelst du nicht von Anfang an ihre Behauptung von den vier Elementen, und widersprichst ihnen nicht in Betreff der Feuersphäre, woselbst nach ihrer Behauptung das oberste Feuer sein soll, das farblos sei und daher die Farbe des Himmels und der Sterne nicht zu sehen hindere? Wann haben wir denn solches elementare Feuer wahrgenommen? Der höchste Grad von Hitze tritt an Erde als Kohle, an Luft als Flamme, an Wasser als Sieden auf. Wann haben wir einen feurigen oder luftartigen Körper in den Stoff der Pflanze und des Thiers sich begeben sehen, um behaupten zu können, er sei aus allen vier Elementen zusammengesetzt, aus Feuer, Luft, Wasser, Erde? Zugegeben, daß wir wahrnehmen, wie Wasser und Erde in veränderter Gestalt in den Stoff der Pflanze hineingehen, so hat doch Luft und Sonnenwärme nur in qualitativer Weise Antheil an dieser Naturbildung, nicht aber in körperlicher Verbindung des Feuers oder der Luft mit derselben. Wann haben wir Pflanzen oder Thiere in diese vier Elemente in deren wahren Gestalt zerlegt gesehen? Zerlegt man einen Theil in die Gestalt der Erde, so ist es nicht Erde, sondern Asche, die zu medizinischen Zwecken dient; der Theil

וחסור¹ בהפסד הכלי אבל הנפש המדברת כבר ציירה אותם הצורות ההם² ולקחה לבותיהם כמו שקדם:

י"ג אמר הכוזרי אני רואה לדברים האלה הפילוסופים יתרון דקדוק וברור על שאר הדברים:

י"ד אמר החבר וזהו מה שהייתי מפחד עליך מהפחית ומונחה הנפש אל³ דעותם⁴ למה שנחבר מהם המופת בחכמות ההרגליות⁵ וההגיון בטוח הנפשות על כל מה שאמרוהו בטבע ובמה שאחר הטבע⁶ וחשבו שכל מה שאמרוהו מופת ולמה לא חספק בטענותם ביסודות הארבעה ראשונה ותחבט אותם בעולם האש⁷ אשר יטענו ששם האש העליונה אין גוון לו שימנע גוון השמים והכוכבים ומתי השגנו אנחנו אש יסודי אבל איכות חמה בחכמית אם תחול בארץ היתה⁸ גחלת ואם תחול באויר היתה להבה ואם תחול במים היתה מים רותחים ומתי ראינו גשם אש ואוירי נכנסים בחומר הצמח והחי עד שנגזור שהוא מורכב מהארבעה כלם אש ואויר ומים וארץ אמור שהשגנו המים והארץ והשתנותם⁹ והכנסם בחומר הצמח ולאיר ולחמימות השמש עזר בהו' בדרך האיכות לא בגשם אש ולא בגשם אויר או מתי ראינו אותם נחקים אל אלה הארבעה בעינים אם יתק חלק אל דמות העפר אינו עפר אבל

1) Var. והאבר.

2) In Var. fehlt: ההם. הצורות ההם.

3) Var. על.

4) Vergl. oben V, 2 Anf. (S. 371).

5) Vergl. oben V, 2 Anf. (S. 371). (III, 39 S. 256 u. V, 12 S. 392) die mathematischen Wissenschaften.

6) Ueber diese wörtliche Uebersetzung der μεταφυσική s. oben V, 2, S. 372, Anm. 1.

7) Vergl. oben IV, 25. S. 352. V, 2 S. 347. Auch Zsraeli (Jesod Olam II, 1) spricht sich gegen eine solche Annahme eines Elementarfeuers aus, „da weder im Schöpfungswerk, noch sonst an einer Stelle der Schrift dessen Erwähnung geschehe“.

8) Var. hat היתה ft. היתה.

9) Var. בהשתנותם.

der in Wassergestalt sich darstellen läßt, ist nicht Wasser, sondern ausgepresste Feuchtigkeit, giftiger oder nährender Saft, nicht aber zum Trinken geeignetes Wasser; der in Luftform darstellbare Theil ist Dunst oder Dampf, nicht aber zum Athmen geeignete Luft. Diese gehen nun auch zuweilen in thierische Körper oder Pflanzen über, oder werden von Theilen der Erde aufgesogen, kurz, nehmen sehr verschiedene Veränderungen an, gehen doch aber höchst selten in das reine Element über. Wahr ist es, daß die Forschung uns zur Annahme von Hitze und Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit nöthigt und uns zeigt, daß diesen Urqualitäten und deren mittelbaren Einflüssen kein Körper entgehen kann, ferner daß der Verstand die zusammengesetzten Dinge in sie zerlegt, aus ihnen zusammenstellt, sie als von Substanzen getragen hinstellt und sagt: Feuer, Luft, Wasser, Erde; aber nur in der Vorstellung, nur als Kategorien, nicht aber als hätten sie ein reales Dasein außerhalb des Verstandes und bildeten durch ihre Zusammensetzung alles Seiende. Wie konnten sie das auch annehmen, da sie doch an die Nichterschaffenheit der Welt glauben, so daß also ein Mensch nie anders gebildet worden, als aus Samen und Blut, das Blut aus Nahrungsmitteln, die Nahrungsmittel aus Pflanzen, die Pflanzen, wie gesagt, aus der Samentkraft und dem Wasser, welches sich unter Mitwirkung der Sonne, der Luft und der Erde in ein ihnen ähnliches Wesen verwandelt hat, abgesehen von dem Antheil, den Sterne und Sphärenstellungen noch daran haben. Das ist also der gegen die Ansichten der Philosophen über die Elemente zu erhebende Einwand. Nach der Ansicht der geoffenbarten Religion hat Gott die Welt geschaffen, wie sie ist, mit den Thieren und Pflanzen, wie sie nun gebildet sind, ohne dabei Mittelglieder und Zusammensetzungen zu brauchen, so daß also mit An-

היא אפר ראוי לרפואה והחלק הנחק אל דמות המים אינו מים אבל הוא סחיטה או לחות ארסי או מזוני לא מים ראויים לשתייה והחלק הנחק אל דמות האויר היה איד או קיטור לא אויר ראוי להחנשם בו ואלה גם כן פעמים ישחנו¹ אל בעלי חיים או צמח² נקפאו בחלקי הארץ ושבו³ מהשתנות אל השתנות ובפלא יפול בהם השתנות אל יסוד גמור אמר כי אחר המחקר יוצא לנו⁴ ההכרח להורות בחמימות והקרירות והלחות והיבשות ושהם איכות ראשונים לא ימלט מהם או מאמצעיהם⁵ גשם מהגשמים ושהשכל יחיד המורכבת אליהם וירכיב מהם ויניח להם עצמים נושאים ויאמר אש ואויר ומים וארץ בצויר ובמאמר לא שהם היו כלל פשוטים חוץ לשכל ויתרכב מהם כל הווה ואיד יאמרו והם יאמרו⁶ בקדמות אם כן לא סר האדם הווה משכבת ורע ודם והדם מהמונוט והמונוט מהצמח והצמח⁷ כמו שאמרנו מכח ורעי⁸ והמים אשר ישחנו לדומה עצם⁹ להם בעזר מהשמש והאויר והארץ ועזר¹⁰ שלכל הכוכבים ומצבי הגלגלים רושם ועזר בו הנה זה הספק ביסודות על דעתם ואולם על דעת התורה הנה האל ברא העולם כמו שהוא ובעלי חיים שלו וצמחי מצויירים ולא יצטרך אליהם אמצעיים והרכבת מורכביהם¹¹

1) Var. אפסר ישחנו. ft. אפשר שישחנו.

2) Var. לצמחים.

3) Var. וילכו.

4) Var. יוצאנו.

5) Var. ממצועיהם.

6) Var. אומרים.

7) Var. מרצבתיים והצמחים.

8) Var. ורע.

9) עצם fehlt in Var., wie es auch richtiger zu sein scheint.

10) אמת fehlt in Var., dafür ועזר.

11) להקדים מצועים ולהרכיב הרכבות. hat Var. אליהם אמצעיים והרכבת מורכביהם.

nahme der Erschaffung alles Schwierige leicht, alles Unebene gerade wird; eben wenn man sich nur vorstellt, daß diese Welt einmal nicht da war, dann aber in's Dasein trat nach dem Willen Gottes, wann und wie er wollte. Da brauchst du dich nicht mit Untersuchungen abzumühen, wie die Körper sich bildeten, wie die Seelen mit ihnen in Zusammenhang traten, wirst du dich nicht sträuben gegen die Annahme der Ausdehnung und des Wassers oberhalb des Himmels, der Dämonen, die unsere Lehrer erwähnen, der Angaben in Bezug auf die Tage des Messias, der Belebung der Todten und der künftigen Welt. Was brauchen wir die künstlichen Beweise von der Fortdauer der Seele nach dem Vergehen des Körpers, da die wahrhaft überlieferte Erzählung schon jene Verheißungen — gleichviel ob geistige oder sinnliche — bewahrheitet hat? Sollten wir den Weg der Logik verfolgen, um dann unsere Ansichten festzustellen und fallen zu lassen, so würde das Leben ohne Resultat verstreichen. Wer steht uns für die Wahrheit ihrer Behauptung, daß die Seele ein geistiges Wesen sei, das räumlich nicht begrenzt werden kann, das weder dem Werden noch dem Vergehen unterworfen ist? Worin unterscheidet sich denn meine Seele von der deinigen oder vom thätigen Verstand, den übrigen Ursachen und der höchsten Ursache? Wie so bilden denn Plato's und Aristoteles' Seelen nicht eine Einheit,

ובהדות בחדוש קל¹ כל קשה והחשך² כל מעקש כשידומה מה העולם שהוא לא היה עוד³ היה בחפץ האל בעת שרצה ואיך שרצה לא תצטער⁴ בחקירה איך התהוו הגשמיים ואיך נקשרו בהם הנפשות ולא תתרחק נפשך מקבול הרקיע והמים אשר מעל לשמים⁵ והשרים⁶ אשר יזכירם רבותינו והספורים המקוים מן ימות המשיח ותחיית המתים והעולם הבא ומה צרכנו אל זאת התחבולה בהשארות הנפש אהר כלות הגוף והמסופר הצודק המקובל כבר אמת אצלנו היעודים הניהם יהיו רוחניים או גשמיים⁷ ואם נמשך דרכי ההגיון לקיים הרעות במ ולבטלם יכלו החיים בלעדית תולדה ומילנו באמתח⁸ מה שהביאנו בשנהנפש עצם שכלילא יוגבל במקום ולא ישיגהו הויה ולא הפסד ובמה תוכר נפשי מן נפשך או מן השכל הפועל ושאר העלות והעלה הראשונה עוד איך לא יתאדורו נפש ארסטו ונפש אפלטון וידע

1) Var. וקל oder וקל.

2) ויהי.

3) עוד. ומה כן.

4) ויגע.

5) Vergl. oben IV, 25. ע. 352. St. לשמים hat Var. לרקיע.

6) שדים, im bibl. Hebr. bloß Deut. 32, 17. Ps. 106, 37 vorkommend, erscheinen im Talmud hauptsächlich als schadenfrohe, boshafte Dämonen (מייקן); sie seien die Erzeugnisse Adam's mit weiblichen Geistern aus den ersten 130 Jahren seines Lebens (vor Geburt seiner wirklichen Söhne), Ber. R. Cap. 20 f. 18 b. Cap. 24. f. 21 b., die Flügel und Wissen von der Zukunft haben wie die Engel, und essen und trinken, sich fortpflanzen und sterben wie die Menschen. Vergl. Berach. 6a. Erub. 43a. Pes. 110a. Chag. 16a. Zebam. 122a. Gittin 68a. Sanh. 101a. Chullin 105b. Abot de R. Natan Cap. 37 u. f. w. — Ausführlich verbreitet sich über ihre Beschaffenheit Nachman. Lev. 17, 7. Vergl. Salomo b. Abbat G. I, 413. Scheintob Emunot V, 1 und Chisbaj Crescas Dr Abonai IV, 6. Mose Tachau im Ketab Tamim (Dzar Nachman III p. 97). — Der Autor tritt den Ansichten freisinniger, philosophisch gebildeter Männer, wie Ibn Esra, Albalag u. f. w., welche an dem Dasein von שדים zweifelten, in seiner gewohnten milden Weise entgegen.

7) Var.: statt היעודים u. f. w. גשמיים או נפשיים; vergl. oben I, 103 ע. 74.

8) ומאין לנו בידור. Von hier an wird ein großer Passus im Scheintob Emunot p. 15b offenbar nach einer andern Uebersetzung angeführt.

so daß jeder von ihnen die Gedanken, den Glauben, die Geheimnisse des andern kenne? Und die Philosophen überhaupt, wie so denken sie denn ihre Gedanken nicht mit einem Male, wie dies bei Gott und dem thätigen Verstand der Fall ist? Wie so sind sie dem Vergessen unterworfen? Warum bedürfen sie bei ihrem Denken der Anordnung, einen Theil nach dem andern zu denken? Wie so findet der Philosoph sich nicht, wenn er schläft, wenn er berauscht ist, wenn er ein Geschwür im Gehirn hat oder eine Beschädigung erleidet, wenn er alt und schwach wird? Was geht denn mit dem vor, der das äußerste Ziel der Philosophie erreicht hat und den eine Verdickung der schwarzen Galle oder ein Geschwür trifft und der all sein Wissen vergiftet? Ist er noch Er, oder ist er ein Anderer? Oder nehmen wir an, er genehe von seiner Krankheit nach und nach, und fange nun an, wieder von vorn zu lernen, würde aber nun alt, ohne die frühere Höhe erreicht zu haben, hat er nun zwei abgeforderte Seelen, die sich von einander unterscheiden? Nehmen wir ferner an, seine Mischung erleide eine derartige Aenderung, daß

כל אחד מהם דעת חבירו והאמנתו וסחריו וכלל הפילוסופים עוד איד לא ישכילו מושכליהם פחאם כמו שהם אצל האל ואצל השכל הפועל ואיד חשיגם השכחה ולמה יצטרכו אל התכונה¹ במושכליהם חלק אחר חלק עוד איד לא ימצא הפילוסוף עצמו² כאשר יישן וכשנשכח וכשהגיע לו ברסאם³ כלומר מורסא במוח וכשמצאה אותו הכאה במוחו וכשיוקין ויכלה ומה אשר נגזר⁴ על שהגיע לקצה מחכמת⁵ הפילוסופיא וקרהו בלבול שחורי או ברסאם ושכח כל חכמתו האם אין זה הוא בעינו⁶ או נאמר שהוא זולתו עוד נניח שהכריא מחליו בהדרגה וקבל עליו להתלמד מראש והוקין ולא ישוג המדע הראשון האם ישוב⁷ לו שחי נפשות נבדלות אחת משתיהן בלעדיו האחרת⁸ עוד נניח שנשתנה מנו

1) Var. המחשבה.

2) Var. אה נמשו.

3) ³ **برسام** Pleuritis (pleurodine [die Entzündung der Rippenmuskeln] apud Avicennam), a

³ **برسام** Pers. est que **pectus** et **سام**, uti videtur, inflammatio: ita **برسام** phrenitis a **سر** caput et eodem **سام**. Freyt. I, 108a. Hier ist **برسام** von einer Gehirnkrankheit gebraucht, vielleicht auch statt dessen **برסאם** zu lesen. In der Anführung bei Schemtob Emunot (f. S. 402, Anm. 8) heißt es in der That: **חלי הקרד**. Zu dieser Widerlegung der philosophischen Ansichten (des Themistius und Ibn Roschd) ist wiederum Personides: **Mischamot** I, 1 zu vergleichen.

4) Var. ומה הוא הקורה.

5) Var. אל תכלית חכמת.

6) Var. האם הוא החכם בעצמו.

7) **עשרה מאמרים** ist bekanntlich (vielleicht mit Anlehnung an Abot 5, 1) die bei den philosophischen Schriftstellern gebräuchliche Bezeichnung für die zehn Kategorien des Aristoteles (vergl. oben V, 12. S. 392), bei den Arabern **الاقولات العشر**. Eine Zusammenstellung derselben dürfte in sprachvergleichender Beziehung nicht ohne Interesse sein: 1) **οὐσία** Substantia (Quidditas) Wesenheit **עצם** (מה, מהות); 2) **ποσόν** Quantum Größe **כמה**; 3) **ποιόν** Quale Beschaffenheit **איך**; 4) **πρός τι** Relatio Verhältniß **מצטרף**; 5) **πού** Ubi Ortsbestimmung **איז**; 6) **πότε** Quando Zeitbestimmung **מתי**; 7) **καίθε** Situm esse Lage **מצב**; 8) **ἔχειν** Habere Zustand **ל** (קנין); 9) **ποιεῖν** Facere Thun **שפעל** **תא** oder **תא**; 10) **πάσχειν** Pati Leiden **שחפעל** **תא** oder **תא**.

8) Var. התהיינה.

nun Ehrfucht und Wollust die Oberhand gewinnen; sollen wir nun sagen, daß er eine Seele im Gan Eden und eine im Gehinnom habe? Wo ist denn überhaupt die Grenze für die Erkenntniß, vermöge deren die Seele sich vom Körper absondert und nicht untergeht? Ist darunter die Gesamtheit vom Wissen des Daseienden begriffen — nun Vieles bleibt dem Philosophen übrig zu wissen von dem, was im Himmel, auf der Erde und im Wasser ist; reicht wieder nur ein Theilwissen aus, so hat ja jede menschliche Seele eine reale Existenz, da ihr die Urbegriffe eingepflanzt sind. Verruht diese Fortdauer der Seele auf der Vorstellung von den zehn Kategorien, und noch höher von den Urfanfängen der Einsicht, mit Einschluß alles Seienden, wenn man dieses bloß in den allgemeinen Umrissen betrachtet und nicht bis zur letzten Vollendung verfolgt, so ist das ja ein in einem Tage leicht zu erlangendes Wissen, und es wäre doch sonderbar, wenn ein Mensch in einem Tage zum Engel würde. Ist es nun wieder nicht möglich, ohne bis zum Endpunkt des Wissens zu gelangen, während doch die Erfassung desselben, nämlich der logischen und der naturwissenschaftlichen Disciplinen ein unerreichbares Ziel ist, und der Betreffende also — nach Ansicht der Philosophen — untergeht; nun so hast du dich einem verderblichen Wahnglauben hingegeben, hast etwas gesucht, wozu dein Schöpfer dich nicht befähigt hat, was überhaupt auf speculativem Wege zu erlangen der Natur eines Sterblichen nicht gegeben ist. Dazu ist nur die Natur jener Auserwählten, jenes Kleinods Gottes, der Reinsten unter den Reinen aller Geschöpfe, und zwar unter den gedachten Voraussetzungen befähigt. Solche Seelen fassen die Welt im Ganzen in ihre Vorstellung auf, sehen ihren Gott und dessen Engel, sehen auch zum Theil einander, wissen zum Theil einer des andern Geheimnisse, wie es heißt: „Auch ich weiß es; schweiget“ (2 Kön. 2, 3). Wir fassen Solches und wie Solches sei nicht, wenn es uns nicht auf prophetischem Wege zukommt. Wäre das Wissen der Philosophen über diesen Gegenstand

אל אהבת ההתגברות והתאווה הנאמר כי יש לו נפש בגן עדן ונפש בניהם ואי זה הוא הגבול מהמרע שתשוב בו נפש האדם נבדלת מהגוף בלתי אוברח אם היה בכלל מדע הנמצאות הרבה מה שנשאר על הפילוסוף לא ידעו ממנו שבשמים ובארץ וכים ואם היה מספיק הקצת הנה כל נפש מדברת נבדלת לפי שהמושכלות הראשונות תקועות בה ואם היה אמנם הפרד¹ הנפש בציור העשרה מאמרים² ומה שלמעלה מהם מהתחלות התבונה ויוכללו בהם הנמצאות כלם כשיקחם הגיוניות מבלעדי השלמה לתכליתם הוא מדע קרוב יושג מיזמו ורחוק שישוב האדם מלאך מיזמו ואם אי אפשר מכלתי הגעתם לקצה וההקפה בהם ההגיונית וטבעית הוא עיון בלתי מושג והוא אובר בלי ספק על דעתם והנה כבר נתפחת לדמיונות נפסדות ובקשת מה שלא ירשה אותך יוצרך עליו³ ולא הושג בטבע בשר השגתו בהקש אבל יושם זה בטבע הנבחרים מסגולת הכורא יתברך הוכים מוכי הכריאה בתנאים אשר הוכרנום⁴ יגיעו אותן הנפשות אשר יצירו העולם בכלליו ויראו אלהיהם ומלאכיו ויראו קצתם את קצתם וידע קצתם סתרי קצתם כמו שנאמר גם אני ידעתי החשו⁵ ואנחנו לא נדע זה וכמה זה⁶ אם לא שיבואנו מדרך הנבואה ואלו היתה חכמת הפילוסופיא⁷ בזה אמת

1) Var. האמת פחותה מהשנית.

2) Var. הפרד.

3) Var. שלא ירשה אותך עליו יוצרך ober שלא נתן לך יוצרך.

4) Vergl. oben II, 14. S. 280. III, 65. S. 102. IV, 3. S. 316.

5) Vergl. oben IV. 11. S. 325.

6) Var. מה זה ועל מה זה.

7) Var. לפילוסופים.

richtig, so hätten sie wohl über die Seelen und die Prophetie gesprochen, aber sie sind eben nicht mehr als andere Menschen. Wahr ist es, daß sie in menschlichem Wissen einen Vorrang einnehmen, wie auch der alte Sokrates zum Volke sagte: „Ich leugne nicht eure göttliche Weisheit; aber ich gestehe, daß ich sie nicht fasse; ich verstehe mich auf menschliche Weisheit.“ Ihre Entschuldigung liegt darin, daß sie der Verstandeschlüsse bedurften, da ihnen die Prophetie und das göttliche Licht fehlte. Während ihnen nun die demonstrativen Wissenschaften eine unendliche Sicherheit gewährten, da hier eine allgemeine Uebereinstimmung stattfindet und in solchem Wissen auch nicht zwei Individuen verschiedener Ansicht sein können, findet sich auch nicht zwischen zwei Individuen eine Uebereinstimmung in jenen (speculativen) Disciplinen; so sehr gehen die Ansichten über metaphysische und auch über viele physikalische Fragen auseinander. Und findet sich eine Klasse, die sich zu einer Ansicht bekennt, so ist das nicht eine Folge übereinstimmender Forschungsergebnisse, sondern weil sie einer philosophischen Schule angehören, wie die Schule des Pythagoras, des Empedokles, des Hippokrates, des Aristoteles, des Plato u. s. w., derer, die Finsterniß und Licht bekennen, der Peripatetiker, die

היו זכרים דברים בנפשות ובנבואה והם כשאר בני אדם אמת שהם נתעלו בחכמה האנושית כמו שהיה אומר סקראט הראשון¹ לעם אני לא אכפור בחכמתם האלהית אבל אני אומר לא אדעה² אמנם אני חכם בחכמה האנושית ויש להם התנצלות למה שנצטרכו אל הקשיות להעדר הנבואה והאור האלהי אצלם הכתיחו החכמות המופתיות בטחון אין חכלית אחריו³ מתיחד⁴ בזה ואין חלוק בין שני אישים בחכמות ההם וכמעט שאין הסכמה⁵ בין שני אישים במה שיתחלפו אחר זה⁶ מהרעות במה שאחר הטבע גם בהרבה מהטבע ואם נמצא כת אחת מסכמת על דעה אחת הנה אין זה לחקירה ותולדה שעמדה עליהם דעתם אבל שהם⁷ סיעה אחת מהמדברים יקבלו ממנו כסיעת פיתאגוריש וסיעת אבנרקלים וסיעת אפוקראט וסיעת ארסטו וסיעת אפלטון וזולתו ובעלי החשך והאור⁸

1) Vergl. oben IV, 13. S. 327. — Der Beinamen הראשון, der hier dem Sokrates gegeben wird, ist bei Brecher richtig als gleichbedeutend mit קדמון aufgefaßt worden, mit Hinweisung auf den talmudischen Sprachgebrauch הראשונים, die Alten.

2) Var. שאיני יודעה.

3) In Var. heißt dieser Satz וחקנו החכמות המופתיות תקון שאין אחריו כיום; statt ותקנו steht fehlerhaft im Text des Moscato וקנו; richtig im Commentar.

4) Statt מהיחד wie die beiden ersten Ausgg. haben, liest Moscato והתיחד, ohne weitere Rechenschaft von der veränderten Lesart zu geben, die in der That das Verständniß erleichtert. ההיחד kann aber nicht heißen, sich auszeichnen, wie Brecher meint, sondern sich geeint fühlen, einig sein. Buxtorf (nach Moscato's Lesart): in quibus unanimis hac in parte fuerunt.

5) Statt הסכמה (wie Moscato im Comment.) haben alle Texte החכמה, was keinen Sinn giebt und offenbar ein Schreibfehler ist.

6) Var. שנחלקו בו אח"כ.

7) Var. הם.

8) Unter diesen האור והחשך (בעלי הצל Var. wofür בעלי האור) sind entweder die משנים (oben I, 98 S. 70 Anm. 2) verstanden, oder es wird hiermit auf den Parsismus hingewiesen, der schon im Talmud besprochen wird, wie aus der Anführung des Ormuzd und Ahriman (ft. אהורמזי Baka Batra 73a. Gitt. 11a Raschi ist zu lesen) hervorgeht, worüber Steinschneider: Fremdsprachliche Elemente S. 21 und Frankels Zeitschrift III, 180 zu vergleichen. Man sehe auch die Anführung aus David al Mosammez Werk über die Einheit Gottes bei Jehuda b. Barfillai in Halichot Kedem Amst. 1847. S. 77 und Ibnu Esra Einl. in den Pentat. Comm.

eigentlich zur Schule des Aristoteles gehören. Da finden sich gleich im Anfang Ansichten, welche dem Verstande schädlich sind, und die der Verstand verachtet, wie die Ursachen, die sie dem Umschwung der Sphäre beilegen, z. B. daß er eine ihm fehlende Vollendung suche, um nach allen Seiten gerade zu sein, und da es nicht möglich sei in jedem Theile, so suche er es in Wechsel und Umkehrung; eben so ihr Festhalten an den vom Ersten ausgehenden Emanationen, wie aus dem Wissen vom Ersten ein Engel und vom Wissen seiner selbst eine Sphäre entstanden und so elf Stufen herunter, bis die Emanation beim thätigen Verstand inne hielt, und danach sich weder Sphäre noch Engel mehr bildete. Das sind alles Dinge, die noch mehr zu bezweifeln sind, als was im Buche Jezira steht. Kurz überall sind Zweifel zu erheben, und kein Philosoph stimmt mit dem andern ganz überein. Jedenfalls verdienen sie Entschuldigung und Anerkennung für das, was sie durch ihre abstrakten Speculationen erzielt, für ihre guten Absichten, Vernunftgesetze und Verachtung von weltlichen Genüssen. Sie verdienen ein solches Lob, da sie doch nicht zur Annahme unsers Glaubens verpflichtet sind, während wir die Verpflichtung zur Annahme des Zeugnisses der Ueberslieferung, die dem Selbstsehen gleich ist, haben.

15. Rufari. Möchtest du die Güte haben, mich kurze Lehrsätze über die Glaubensmeinungen hören zu lassen, die bei den Gelehrten der „Glaubenswurzeln“ Geltung haben, die man bei den Karaiten die Medaberim nennt.

והדולכים¹ והם מסיעת ארסטו ולהם בתחלה דעות מפסידות השכלים יבום השכל כהעללתם בסבוב הגלגל שהוא יבקש שלמות יחסר לו כדי שיהיה כחי לכל צד² ולמה שלא יתכן זה חסיד לכל חלק יבקשהו על ההסרה והעקב וכמו התעצמם בשפעים השופעים מהראשון יחברך ואיך התחייב מהמדע הראשון מלאך ומן המדע בעצמו גלגל והודרגו אל אחת עשרה מדרגות ועמדו השפעים אצל השכל הפועל ולא יחוייב ממנו לא גלגל ולא מלאך³ ודברים הם בספוק⁴ למטה מספר יצירה⁵ ובכלן יש ספקות ואין הסכמה בין פילוסוף וחכירי אבל ינוצלו עכ"פ ונתן להם שבח על מה שטענו ממופשט הקשירים וכונו הטוב ועשו הנימוסים השכליים וסאסו העולם והם על כל פנים מעולים אחר שלא יחוייב להם קבול מה שאצלנו ואנחנו יחוייב לנו קבול העדות והקבלה אשר הוא כראייה⁶ ט"אמר הכוזרי השמיעני⁷ בחסדך כללים מקוצרים מן הדעות אשר נתבררו אצל חכמי שרשי האמונה והם הנקראים אצל הקראים בעלי חכמת הדברים⁸

1) *וההולכים*, die Peripatetiker, sonst bei jüdischen und arabischen Autoren *משאים* von *مشي* gehen. Munk: *Le Guide* II p. 51. n. 4.

2) Var. **פִּימָה לְכָל נֹכַח** וּלְהִיטָה. Bergl. hierüber More II, 4.

3) Ansichten, die oben IV, 25. S. 357 weitläufiger ausgeführt worden.

4) Var. בהספקה.

5) Vergl. oben IV, 26 ff.

6) Siehe oben I, 25. S. 37. I, 65. S. 47. IV, 19. S. 334.

7) Dieser § ist arabisch mitgetheilt von Munt *Mélanges* p. 473.

8) מדברים, arab.

8) מדרבים, arab. **مدرسة** Mutakallimān, eine muhamedanisch-philosophische Schule, welche die geoffenbarte Religion mit der Philosophie zu vereinigen suchte, dabei vorzugsweise auf die Bearbeitung der Grundlehren der Religion **اصول الدين** absah und daher den Namen **شريعة اصولية** (auch **الدينية**, wie Charifi in seinem More statt des Tibbon'schen **شريعة** hat vgl. Dufes Orient 1848 Bbl. S. 679) erhielt; die Lehre selbst heist **الكلام**

oder חכמת הדבור (bei Serachja ש' העצב Weigers Zeitschrift II, 557) oder חכמת הדבור = חכמת הגיון = علم المنطق, vgl. דבורה oben V, 12.

16. Meister. Das hat weiter keinen Nutzen, מ"ו אמר החבר אין בזה תועלת
als dialektische Uebung, und hilft zur Befolgung וזלח החרוד בדברים¹ והעור על מה

§. 392. Ueber die Bezeichnung חכמי המחקר bei Athon b. Elia (der den Namen מדרים geflüstertlich vermeidet) und über die Mißbenutzung des Wortes מדרים f. Ez Chajim §. 338 Anm.; חכמי המחקר und מדרים werden auch Aleba Einleit., More ha-More §. 4. 25, und bei Jehuba b. Bar-filai (Orient 1847 Lbl. S. 617—19) erwähnt. Das arabische Wort wird entweder von علم, λόγος, das Wort Gottes, oder nach Schmölbers (Berliner Jahrb. 1844. S. 749) von كلام „Schreibfeder“ (?) hergeleitet; mit ihrer Methode, als der dialektischen (oben V, 1 §. 370 vergl. Agasali Mosne Zebef ed. Golb. S. 171), bringen den Namen מדרים in Verbindung: Ruach Chen Cap. 5 נקראים מדרים בפיהם מוציאים בשכל מה שהם מוציאים בפהם נקראים מדרים in Ber- (vergl. über diese mißverständliche Auffassung von מדרים, die auch in das dem Verf. b. Sal. zugeschriebene Schaar ha-Schamajim §. 77 ed. Heidenheim übergegangen ist, Scheyer Psch. des Maim. §. 5 u. 6), (S. Satanow) Dibre Ribot (Pseudo-Constantinopel eig. Berlin um 1793) p. 31 a: על שם ההיקשים ההלציים הנדרים בה נקראו בעליה בשם כח המדרים או לצים שהוא מטעם מליצה שאין; berf. ויקחו במקומה חכמת הדבור המולדת בהיקשים הלציים וזע שקר ר"ל אמונות ודעות כוזבות; בה תבונה; Satanow bemerkt zu unserer Stelle: והוא כח ידוע ביניהם היו מכלכלים דבריהם במפתים הלציים ושירים; dagegen scheint bei Bachji Einl. (23 a ed. Fürst.) איתה מלאכת הנצח שקורין אותה והמופתים ההולכים על דרך מלאכת הנצח שקורין אותה (23 a ed. Fürst.) איתה מלאכת הנצח שקורין אותה und ebenso 24 a. חכמת הדבר Logik zu bedeuten (über علم الجدל es die Muataziliten معتزلة, welche den philosophischen Kelām begründeten (Ez Chajim §. 322), unter den jüdischen waren es die Karaiten, die auf ihre Dogmatik am meisten den Kelām einwirken ließen und daher die Polemik unseres Autors gegen das השתדלות der Karaiten, und gegen ihr Hervorheben der האמונה vergl. oben III, 37 §. 245. III, 65; von rabbinischen Autoren „die an der Krankheit der מדרים leiden“, spricht Raimonid. Schemona Peratim Cap. 6, und die Vermuthung Scheyers (a. a. D. §. 24) daß hier u. A. Saabia gemeint sei, wird nicht nur durch More I, 71 sondern auch durch eine von Steinschneider mitgetheilte Stelle aus Mose b. Efra's arab. Poetik, die sich handschriftlich in Oxford befindet, bestätigt: רבי סעדיה ור' غیرهم من المتكلمون اد رایت روسا المتفقهون وعظما المتكلمون „und die bedeutendsten der Mebaberim, wie R. Saabia und R. Hai und andere Mebaberim“ mit welcher Stelle der Commun. des Mos. b. Sal. (Opp. 1163 Ω) zu More I, 71 (S. 284 ed. Fürst.) übereinstimmt: ולקחו מהם וכו' כמדומה לי שרבונו סעדיה או רבנו האי: übereinstimmt: וצ"ל היה המעתיק ממה שנמצא עתה או מועתק אצל ישראל הדרים שם מדרים בייחוד ואליהם קורא רבינו הגדול חכמינו וגם הוא וז"ל סעדיה היה מהם מהמדרים כמו ששמעתי וכמו שמצאתי בתחלת פירושו לסי יצירה: auch von anderer Seite her steht die kelamistische Richtung Saabia's fest. Ueber Kelām bei Bachji und Abo und über die Polemik des Raimonides gegen denselben §. 2 unten §. 18; über Kelām in Ebn-Efra's Arugat ha-Chošma f. Kerem Chemed IV, 5; über Mutakallimūn überhaupt vergl. die in den Anhängen zu Ez Chajim mitgetheilten Excerpte aus handschriftlichen arabischen Werken (u. Orient 1840 Lbl. Col. 698). Munt Mélanges S. 320. 473. Le Guide I, p. 5 n. p. 335 n. p. 339 u. f. w. und die dort angeführte Literatur.

1) Diese scheinbare Abweichung von der schon früher (II, 81 §. 191. V, 1 §. 370) angekündigten Frage hat zunächst den Zweck, den richtigen Standpunkt anzugeben, von dem aus die Darstell. des Kelām zu betrachten sei. Während die in §. 2 ff. besonders in §. 12 dargelegten Ansichten der (aristotelischen) Philosophie in §. 14 ihre Widerlegung finden, will der Autor vorerst festgestellt haben, daß die Beweise für die Offenbarungslehren, welche die Mebaberim beibringen, unnütz seien, ja sogar schädlich werden können, indem aus der Schwäche des Beweises leicht auf die Schwäche des zu Beweisenden geschlossen werden dürfte. (In ähnlicher Weise leitet Maim.

des Spruches: „Sei achtsam darauf, den Epicuräer widerlegen zu können.“ Der vollkommene Weise, wie die Propheten z. B., kann einem Menschen wenig auf dem Wege des Unterrichts helfen, und den Widersprechenden nicht auf dialektischem Wege widerlegen; der Dialektiker scheint den Glanz des Wissens an sich zu tragen, so daß der Zuhörer ihm den Vorrang über jenen Vollkommenen, Frommen zuerkennen möchte, da dessen Weisheit sein Glaube ist, durch den er den Widersprechenden nicht widerlegen kann. Das Endziel des Dialektikers ist aber doch in Allem was er lehrt und lernt, daß in seine und seines Schülers Seele der Glaube Eingang findet, der in der Seele jenes Naturbegabten schon vorhanden ist. Die dialektische Behandlung kann aber auch dem Glauben sehr schädlich werden, und zwar durch Aufstellung von Zweifeln und falschen Ansichten. Etwas Ähnliches sehen wir an solchen, welche die Abmessung von Gedichten lernen und es mit dem Verstande sehr genau nehmen, und von deren Wissen man nun einen großen Lärm gemacht; der Naturbegabte fühlt das Vermaß von selbst, ohne sich einen Fehler zu Schulden kommen zu lassen, und so ist das ganze Streben Jener, zu sein wie dieser, der im Vermaß unwissend zu sein scheint, weil er es nicht zu lehren vermag, wie es Jene vermögen. Aber freilich kann ein solcher Naturbegabter andere Naturbegabte durch eine leise Andeutung belehren, und so zünden in den Seelen der für Religion und Gottesnähe von Natur Befähigten die Worte der Frommen wie Funken, und werden zu Flammen in deren Herzen, während sie ohne jenen Naturbegabten der vielleicht

שנאמר הו' זהו' במה שחשיב לאפיקורוס¹ כי החכם החמים כמו הנביאים על הדמיון מעט הוא שיוכל להועיל אדם בדרך הלמוד ולא ישיב על חולק בדרך הדבור ובעל הדבור יראה עליו הוד חכמה עד שישם לו השומע יתרון על החמים ההוא החסיד אשר חכמתו אמונתו לא ישיבוהו מהם משיב ותכלית המדבר הוא בכל מה שילמדוהו וילמדוהו שיכנס בנפשו ובנפש חלמידו האמונות אשר בנפש החמים ההוא המוטבע ואפשר שחפסיד חכמת הדברים הרבה מאמונתו האמת במה שיביא² מהספקה והדעות הנעתקות כאשר נראה מאשר לומרים מקצבי השיר ומדקדקים במשקלם ונשמע להם המייה ודברים מבהילים בחכמתם ונראה מהמוטבע הוא טעם³ משקל השיר ולא יעבור עליו דבר⁴ בשום פנים ותכלית האנשים ההם שיהיו כמו זה אשר נראה סכל במקצב מפני שאינו יכול ללמדו להם והם יכולים ללמדו אמר כי המוטבע הזה יוכל ללמד מוטבע כמוהו ברמו מעט וכן העם המוטבעים לתורה ולהתקרב אל האלהים יקדוהו בנפשותם ניצוצות מדברי החסידים וישבו מאורות בלבותם וולח המוטבע הוא הצריך

More I, 74 seine Mittheilungen über die Lehren der Medabberim ein.) Das Verhältniß des vollständig Gläubigen, wie in höchster Vollkommenheit des Propheten, zu demjenigen, der auf dialektischem Wege zum Glauben kommen will, wird passend dem Verhältniß des von Natur zum Dichter Geborenen zu dem durch Kunst dahin Strebenden verglichen.

1) Der bekannte Spruch in Abot II, 14 heißt in unseren Ausgaben: הו' שקר ללמוד תורה ודע; מה שחשיב לאפיקורוס; einige Recensionen lassen die Worte תורה ודע fehlen (was in so fern sich empfiehlt, als dann dieser Spruch nur dreitheilig ist, was er nach Abot II, 10 sein sollte; dieser Form nähert sich unser Text; zu dem übrigen eine Var. nach ודע תורה ודע חסד חסד חסד einfügt. Vergl. die Comm. von Meiri (p. 15 a ed. Stern), Simon Duran (35 b ed. Leipz.) und Lipman Sellen z. b. Stelle in Abot.

2) Var. שיבואו.

3) Var. המוטבע הוא טעם.

4) Var. setzt zu: מנאל.

unnützen, vielleicht gefährlichen dialektischen Kunst bedurft hätten.

17. Rufari. Ich bitte dich nicht, tief in diesen Gegenstand einzubringen, sondern nur um etwas über die Grundlagen des Glaubens, das mir als Erinnerung dienen soll. Denn da ich doch einmal davon gehört, so verlangt mich auch danach.

18. Meister. (Erster Satz). Zuerst muß man die Erschaffenheit der Welt feststellen und dies durch die Widerlegung des Glaubens an die Nicht-erschaffenheit bestätigen. Wäre die Zeit ohne Anfang, so wäre die Zahl der in dieser Zeit bis jetzt entstandenen Individuen unendlich; was unendlich ist, tritt aber nicht in die Wirklichkeit, und wie sind jene Individuen in die Wirklichkeit getreten, da sie ja der Zahl nach unendlich sind? Es ist aber kein Zweifel, daß sowohl die Zeit als auch die in ihr entstandenen Individuen einer endlichen Zahl unterliegen. Der Verstand hat wohl die Fähigkeit, Tausende, Millionen bis in's Unendliche zu zählen, aber nur in Kraft, nicht sie in die Wirklichkeit zu versetzen. Nur das was in die Wirklichkeit tritt und dessen Zahl gezählt wird, muß

אל חכמת הדברים ואפשר שלא תועיליה ואפשר שתזיקהו:

י"ו אמר הכוזרי אינני מבקש ממך שתעמיק בענין הזה אבל אבקש ממך דבר כשרש האמונה יהיה לי למוכרת מפני ששמעתי שמעו ונכספה נפשי אליו:

י"ח אמר¹ החבר תחלה מה שצריך להעמיד הדוש העולם ולקיים הדבר בבטול קדמות העולם² אם היה החולף³ אין לו ראשית הנה האישים הנמצאים בזמן החולף עד העת הזאת אין תכלית להם ומה שאין לו תכלית לא יצא אל הפועל ואין יצאו האישים ההם אל הפועל והם אין להם תכלית מרוב ואין ספק כי לחולף ראשון ולאישים הנמצאים מספר יגיע אל תכלית כי בכח השכל למנות אלפים ואלפי אלפים כפולים עד לאין תכלית זה בכח אבל שיוציאיהו אל גבול הפועל לא כי אם מה שיצא אל גבול הפועל ונמנה אחר כך הנמני היוצא אל הפועל

1) Hiermit beginnt der Autor die Aufzählung der zehn Grundwahrheiten des Kelām. Zu bemerken ist, daß die Karaiten schon früh eine Zählung der Glaubensartikel hatten, und gleich den Muhamedanern zehn annahmen. Vergl. תורה בני מקרא Zion 601. p. 53. Appirion p. 5. Der größte Theil dieser Grundsätze wird auch von Maimonides erwähnt und, wenn auch nicht dem Inhalt, doch der Beweisform nach abgewiesen.

2) Für die Erschaffenheit der Welt wird ein doppelter Beweis gegeben, ein indirecter, indem die Unmöglichkeit der Nichterschaffenheit, und ein directer, indem die Nothwendigkeit der Erschaffenheit dargethan wird; mit diesem directen Beweis beschäftigt sich der zweite Abschnitt. Der erste Satz dieses Paragr. lautet in Var.: הדבור בבטול קדמות העולם תחלה מה שצריך להעמיד הדוש לעולם. Uebrigens ist dieser Paragr. stark benutzt von Meir Abdabi Schebile Emuna Anfang.

3) זמן וזמן עובר = זמן החולף ⁵חָלַף, vollständiger ⁶חָלַף, wahrscheinlich entsprechend dem arab. Maimonides, die vergangene Zeit, Vergangenheit. — Der erste Theil dieses Beweises wird auch von Bachji Chobat ha-Lebabot I, 5 als הקדמה שנית (Schebile Emuna II, 1) angeführt; auch Maim. erwähnt dies Argument More I, 73 (p. 3 25 ed. Fürst.) als 2. הקדמה, und sucht es sowohl hier als auch I, 74 (p. 374 ed. Fürst.) unter Berufung auf Alfarabi zu widerlegen, was gegen Gerfonides Mischanot VI, 10 zu vergleichen. Dasselbe Argument tritt auch bei Albo Ifkarim I, 12 (vergl. Dr. Abdonai Absch. III, Ende der ersten Abth.) auf, wofür derselbe von dem auf Seite des Maim. stehenden Abraham Schalom (Neweh Schalom I, 16 p. 25) angegriffen wird; vergl. die Bemerkung Schlesingers zu Ifkarim S. 626 Anm. 1. — Auch bei dem karaitischen Philosophen Ahron b. Elia (S. Chajim Cap. 10) wird auf diese kelamitischen Argumente einer der Beweise für die Erschaffenheit der Welt gebaut.

endlich sein ohne Zweifel; was aber unendlich ist, kann nicht in die Wirklichkeit treten. Also hat die Welt einen Anfang, und die Zahl der Umdrehungen der Sphäre ist eine endliche. Ferner: Was unendlich ist, kann nicht halbt, nicht verdoppelt, überhaupt in kein Zahlenverhältniß gebracht werden; wir wissen aber, daß die Umdrehungen der Sonnensphäre ein Zwölftel von denen der Mondsphäre sind, und so verhalten sich auch die anderen Sphären zu einander, daß eine ein Theil der anderen ist; aber das Unendliche hat keinen Theil; wie kann eines wie das andere werden, und dabei der Genosse unendlich sein, da er doch ein Theil von ihm oder größer als er ist, d. h. eine größere oder kleinere Zahl ausmacht? Ferner: Wie ist was unendlich ist zu uns gelangt? War vor ihm eine unendliche Zahl von geschaffenen Dingen, wie ist diese Zahl zu uns gelangt? hat aber die Zahl ein Ende, so muß sie auch einen Anfang haben; sonst müßte jedes Individuum mit seinem Dasein auf das Dasein unendlich vieler Wesen vor ihm warten, also kein Individuum da sein.

Zweiter Satz. Die Welt ist neu; denn sie ist ein Körper; jeder Körper muß Bewegung und Ruhe haben; beides sind Accidenzen, die sich neu an ihm erzeugen, eine nach der andern; was über ihn kommt ist neu, weil es kommt. Zeitliches ist neu; denn wäre es von je, so würde es nicht fehlen können, also sind beide (Bewegung und Ruhe) neu. Was aber Neuerungen nicht entgehen kann, ist neu; denn es war nicht vor den Neuerungen da; die Neuerungen sind neu, also ist es selbst neu.

יש לו חכלית בלא ספק ומה שאין לו חכלית אין יצא אל גבול הפועל אם כן לעולם התחלה ולסבובי הגלגל מספר מגיע אל חכלית ומוה¹ כי מה שאין לו חכלית אין לו חצי ולא כפל ולא ערך מספרי ואנחנו נדע כי סבובי גלגל השמש חלק משנים עשר מסבובי הירח וכן שאר סבובי הגלגלים קצתם אל קצתם ויהיה זה קצת זה ואין במה שאין לו חכלית קצת ואין ישוב זה כמו זה וכן גילו אין לו חכלית והוא קצת ממנו או גדול ממנו רוצה לומר שהוא יותר מספר או פחות מספר² ומוה היאך הגיע מה שאין לו חכלית אצלנו אם היה לפנינו מן הברואים מה שאין חכלית למספרם איך הגיע המספר אלינו וכאשר יהיה לדבר חכלה אי אפשר לו מבלי החלה ואם איננו כן יהיה כל אחד מהאישים צריך במציאותו להמתין למציאות אישים לפניו אין להם חכלית ולא ימצא איש:

פרק העולם חדש כי הוא גוף והגוף איננו נמלט מתנועה ומנוחה ושתיים מקרים מתחדשים עליו באים זה בעקב זה והבא עליו חדש מבלי ספק בעבור כווא והחולף חדש כי אם היה קדמון לא היה נעדר ושניהם חדשים ומה שאיננו נמלט מן החדשים הוא חדש כי לא קדם לחדשים והחדשים חדשים א"כ הוא חדש³:

1) Auch über dieses zweite Argument vergl. Bachji und Maimonides an den angeführten Orten. (Le Guide I, p. 436. 438. 439 n.)

2) Die Sonne bewegt sich in einem Jahre einmal, der Mond in derselben Zeit zwölfmal um die Erde; also ist die Zahl der Umläufe der Sonne in jedem gegebenen Zeitraume zwölfmal kleiner als des Mondes. Wäre die Welt ewig, so wäre die Zahl der Umläufe der himmlischen Körper (der Sphären), also sowohl der Sonne als des Mondes eine unendliche; eine unendliche Zahl kann aber nicht der zwölfte Theil einer andern unendlichen Zahl sein, also muß die Bewegung der Sphären einen Anfang gehabt haben.

3) Die Welt ist eine Substanz, die nie ohne Accidenzen da ist; würden diese unerschaffen, von je, sein, so wäre auch die Unerschaffenheit möglich. Nun ist die Welt ein Körper, der stets entweder

Dritter Satz. Nichts Erneutes kam ohne Ursache, die es erneut; denn was neu entsteht, muß zu einer bestimmten Zeit entstanden sein, konnte aber auch früher oder später entstehen; daß es eben zu seiner Zeit entstand, nicht früher und nicht später, macht die Annahme eines Bestimmenden nöthig.

Vierter Satz. Gott ist von je her, ohne Zeit. Wäre er neu, so brauchte er eines Erneuerers, und so in unendlicher Verkettung, die nicht zu lösen wäre, als bis man zu einem anfanglosen, ersten Erneuerer käme, und das ist der, den wir suchen.

Fünfter Satz. Gott ist ewig, ohne Zeit. Wovon die Anfangslosigkeit bewiesen ist, da steht auch die Endlosigkeit fest; denn die Herbeiführung des Nichtseins bedarf einer Ursache, wie das Aufhören des Erschaffenen einer Ursache bedarf. Kein Ding hört vermöge seiner selbst, sondern vermöge seines Gegentheils auf; aber er hat kein Gegenheil und kein Gleiches. Denn was ihm in jeder Beziehung gleich ist, das ist Er und kann nicht

in Ruhe oder in Bewegung ist, also nie ohne eine dieser Accidenzen ist; diese Accidenzen können nicht von je sein, denn sie sind ja nicht fortwährend da (wenn Ruhe ist, dann findet keine Bewegung statt); sind die Accidenzen neu (d. h. in einer Zeit entstanden), so ist es auch die Substanz, die ohne sie nicht existiren kann; „die Neuerungen“ sind eben diese nicht von je bestehenden Accidenzen. Dieses Argument, mit welchem der Autor den directen Beweis für die Erschaffenheit der Welt (im Sinne der Mebaberim) einführt, wird von Maim. More I, 74 (S. 362 ed. Fürst.) als *דבר ריבוי* angeführt, und als unhaltbar nachgewiesen, von Ahron b. Elia (Ez Chajim S. 30) aber wieder aufgenommen.

1) Die in [] gesetzten Worte fehlen in den beiden ersten Ausgg., sind aber zum Verständniß durchaus nöthig und daher von Moscati und den ihm folgenden Ausgg. ohne Weiteres in den Text aufgenommen worden. Unwesentlich ist die Ersetzung von *מחדש* durch *מחדש*.

2) Es handelt sich hier um den Beweis des Daseins Gottes (von Seiten der Mebaberim), und zwar auf Grund der Erschaffenheit der Welt. Maim. More I, 71 (p. 289 ed. Fürst., Le Guide I p. 346) erklärt sich mit Entschiedenheit gegen einen solchen Beweis vom Dasein Gottes, da es eben für die Erschaffenheit der Welt keinen apodiktischen Beweis giebt (worin ihm übrigens unser Autor bestimmt, oben I, 67. S. 48). Indes ist das strenge Urtheil des Maim. darin begründet, daß der *ייתר* (s. oben IV, 2. S. 301, Anm. 1) sich nur auf die Zeit richtet, der Beweis für das Dasein Gottes nur auf den *היה* gerichtet wird. More I, 74 (S. 36 ed. Fürst., Le Guide I, p. 427) urtheilt er günstiger darüber, und kommt auch More II, 19 noch einmal darauf zurück. — Ahron b. Elia (Ez Chajim Cap. 11. S. 30 hat diese Methode der Mebaberim adoptirt.

3) D. h. er ist nichts Zeitliches, nichts an eine Zeit Gebundenes s. oben S. 409; daher heißt hier (wo wie Var. liest *לא* *סר* *ייתר*): es hat nie eine Zeit gegeben, wo er nicht war, und im folgenden Satz: es wird nie eine Zeit geben, wo er nicht sein wird.

4) Var. hat auch hier *סר* *כונה*.

5) Var. setzt *אחר* zu *ייתר*.

6) *ייתר*.

פרק אי אפשר למחדש [בלי סבה שתחדשו כי אי אפשר למחדש] ¹ בלי עת שיתחד בו יתכן לקבוע לו לפני ואחריו והתחדו בעתו מבלעדי מה שלפניו ומה שלאחריו מצריך אל מיוחד ²

פרק האלהים קיים קדמון לא יחלוף ³ כי אם היה חדש היה צריך אל מחדש וזה משחלשל אל מה שאין לו חלילה ולא יובן עד שיגיע אל מחדש קדמון הוא הראשון והוא אשר אנחנו מבקשים:

פרק האלהים נצחי לא יחלוף כי מה שנחלקים לו הקדמות החרחק מסנו ההעדר כי חדש הנעדר צריך אל כונה ⁴ כמו שהעדר החדש צריך אל סבה כי לא יעדר הדבר מחמת עצמו אך מחמת הפכו ואין הפך לו ואין דמיון כי מה שהוא דומה לו בכל פנים הוא הוא ⁵ לא יסופר ⁶

als zweites gezählt werden; das ihn zum Aufhören bringende Gegentheil kann aber auch nicht anfanglos sein, denn es ist doch schon die Anfangslosigkeit des göttlichen Seins bewiesen; es kann aber auch nicht neu sein; denn jedes Neue ist doch eine Wirkung dieses Aelteren, und wie sollte die Wirkung ihre Ursache aufhören machen?

Sechster Satz. Gott ist kein Körper. Ein jeder Körper ist Neuerungen unterworfen; was aber solchen unterworfen ist, das ist neu; falsch ist, daß ihn eine Zufälligkeit treffe; denn die Accidenz hat ihren Bestand in dem sie tragenden Körper; die Accidenz ist dem Körper angethan, hängt an ihm, wird von ihm getragen. Gott aber ist nicht begrenzt und nach keiner Seite beschränkt, wie das zu den Merkmalen des Körpers gehört.

Siebenter Satz. Gott weiß jedes Ding, groß und klein, nichts entgeht seinem Wissen; denn es ist erwiesen, daß er Alles geschaffen, geordnet, eingerichtet. „Der das Ohr gepflanzt, sollte nicht hören? Der das Auge gebildet, nicht sehen?“ (Ps. 99, 9). „Auch Finsterniß ist dir nicht finster“ (Ps. 139, 12). „Denn du hast meine Nieren gebildet“ (Ps. 139, 13).

Achter Satz. Gott lebt. Denn da ihm Weisheit und Macht zugeschrieben sind, so muß ihm auch Leben zugeschrieben werden; freilich nicht wie unser Leben, dessen Begriff durch Empfindung und Bewegung bestimmt ist, sondern sein Leben ist vollkommen Geist; er ist Es und es ist Er.

בשני אבל ההפך המעיד לא יתכן גם כן שיהיה קדמון כי¹ כבר החבארה קדמות מציאותו ולא יתכן שיהיה חדש כי כל חדש אמנם הוא עלול לקדמון הזה והאיך יעדיר העלול עלתו?²

פרק האלהים איננו גוף כי הגוף איננו נמלט מחדושים ומה שאיננו נמלט מן החדושים הוא חדש ומן השקר שיקרהו מקרה כי המקרה עמידתו בגוף הנושא והמקרה מעולל לגוף הולך אחריו נשוא עליו והאלהים יתברך איננו נגבל ואיננו מיוחד בצד מבחתי אחר כי זה מתנאי הגוף:³

פרק האלהים יודע כל דבר קטן וגדול ולא ימלט מדיעתו דבר כי החבארה שהוא ברא הכל וסדרו וחקנו כמו שאמר הנוטע און הלא ישמע אם יוצר עין הלא יביט ואמר גם חשך לא יחשיך סמך ואמר כי אתה קנית כליותי:⁴

פרק האלהים יתברך חי כי כבר נתקיימה לו החכמה והיכלת⁵ אם כן נתקיימה לו החיות אך לא כחיותינו הנגדרת בהרגשה ובתנועה⁶ אבל

1) Var. setzt *וה* zu.

2) Diesen Beweis hat den Hauptzügen nach auch Maimon. More II, 1 עיי' שלישי (S. 6, ed. Berlin. Le Guibe II p. 42). — In Betreff der Einheit Gottes More I, 75 (Le Guibe I p. 440).

3) Durch die Accidenzen wird der Körper zu dem was er ist, oder es ist vielmehr (nach der atomistischen Lehre der Medabberim) seine Existenz nur durch die Accidenzen bedingt, die selbst in jedem Augenblicke neu geschaffen werden; eine solche Begrenzung und Bestimmung ist aber mit dem Begriff vom göttlichen Wesen unvereinbar. *לגוף* ist das, was durch eine *עלה* dem Körper zugefügt worden. Vergl. nach *עז* Chajim Cap. 5. S. 19 ff. More I, 76. — Statt *ואינו* hat Var. *וא*.

4) Ps. 139 wurde schon oben III, 11 als Beleg für die Allwissenheit Gottes angeführt, wie die erste der hier angeführten Psalmstellen auch bei Maim. More III, 12 in ähnlicher Verbindung erscheint. — Auffallend und nur vom Standpunkte eines Karaiten erklärlich dürfte es sein, daß eine als Ansicht der Medabberim gegebener Grundsatz mit Bibelstellen belegt wird.

5) *חכמה* Wissen, nach dem 7., *יכולה* Macht, nach dem 3. Satz.

6) Vergl. oben II, 2 S. 91 und V, 12. S. 385, Anm. 2. More I, 74 (S. 326 ed. Fürst.) in der *הקדמה הרביעית* nach.

Neunter Satz. Gott hat Willen. Denn von Allem, was von ihm ausgeht, konnte das Gegentheil geschehen, oder es konnte gar nicht geschehen, es konnte früher oder später geschehen; seine Macht ist nach beiden Seiten gleich. Es muß ein Wille da sein, der die Macht nach dieser und nicht nach jener Seite lenkt. Man könnte auch sagen, daß sein Wissen allein hinreicht und er weder Macht noch Willen braucht. Denn sein Wissen entscheidet für einen der beiden Gegenfälle, sein anfangsloses Wissen ist die Ursache alles Neuen, wie es ist. Diese Ansicht stimmt mit der der Philosophen überein.

Zehnter Satz. Gottes Wille ist von jeher übereinstimmend mit seinem Wissen. Es wird daran nichts erneut, nichts verändert. Er lebt im Leben seiner Wesenheit, nicht in einem erworbenen Leben; ist mächtig durch seine Macht und will durch seinen Willen. Falsch wäre es, daß ein Ding und das, was es aufhebt, sich zusammenfinden sollten, und man kann von ihm nicht sagen, er sei mächtig durch Macht schlechthin genommen.

19. Rufari. Das reicht hin, um der Erinnerung zu Hilfe zu kommen. Ohne Zweifel hast du das, was du in Betreff der Seele und des Geistes gesagt hast, und diese Glaubensmeinungen den Ansichten

חיות ענינה השכל הגמור והיא הוא והוא היא:

פרק האלהים חפץ כי כל הבא ממנו באפשר שיבא הפכו או העדרו או קודם העת אשר בו או אחריו ויכלתו על שני הענינים שזה ואי אפשר שלא יהיה חפץ ישיב היכולת אל אחד מהם מבחלי האחר ויש לאומר לומר¹ כי מדעו מספיק משיצטרך אל יכולת וחפץ כי מדעו מיוחד לכל אחד משני ההפכי ומדעו הקדמון הוא הסבה בכל חדש כאשר הוא וזה מסכי² לדעת הפילוסופי:

פרק חפצו יחברך קדמון נאות למדעו לא יתחדש עליו דבר ולא ישחנה מאצלו³ והוא יחברך הי בחיות עצמותו לא קנייה וכן יכול ביכלתו וחפץ בחפצו כי מן השקר מצוא דבר וסותרו יחד ולא יאמר עליו יכול ביכולת סתם⁴:

י"ט אמר הכוזרי: זה מספיק למוכרח ובלי ספק שזה אשר זכרת בענין הנפש והשכל ואלה האמונות אמנם הוא מועתק ממה שאתה זוכר

1) Var. שיאמר.

2) Leben, Macht, Wissen und Willen sind die vier Attribute, welche nach Maim. More I, 53 (S. 184 ed. Fürst.) die Mebaberim Gott beizulegen sich genöthigt finden, und die auch hier in den Beweisen 8, 3, 7, 9 erscheinen. Da eine mißverständliche Auffassung der Attribute leicht dem Glauben an die Einheit des göttlichen Wesens Eintrag thun könnte, so sucht der Autor Macht und Willen auf das Denken Gottes zurückzuführen. Einer solchen Besorgniß vor Mißdeutung mußte dem Autor schon deshalb nahe liegen, da er selbst (IV, 3. S. 213 vergl. III, 11. S. 314) die genannten vier Attribute (הי יכול יירק חפץ) denen zugeählt hatte, die man jedenfalls Gott beilegen mußte. Die Argumentation selbst ist wieder die der היתירות (j. oben S. 411, Anm. 2); es ist daher (wie auch eine Variante hat) מדעו מיוחד ft. מדעו מיוחד zu lesen.

3) Der Gedanke, daß Gott Alles, was er wollte, schon von jeher gewollt habe, wenn es auch erst später in die Erscheinung trete, ist schon oben III, 73 (S. 295) besprochen worden, und muß hier natürlich noch besonders ausgeführt werden, da sonst nach der (im 2. Satz eingeschlagenen Argumentation) an der Unerforschlichkeit Gottes gezweifelt werden könnte. — Statt מאצלו hat Var. אצלו.

4) Alle Attribute, die man von Gott aussagt, sind nicht von Außen an Gott Gekommenes (לא קנייה) sondern in seiner Wesenheit selbst begründet und eine untrennbare Einheit; Gott kann nichts wollen, was der Weisheit zuwider ist u. s. w., da sonst in dieser Einheit ein Widerspruch wäre, und darum kann man eben nicht absolut von Gott sagen, er sei mächtig, oder er könne Alles, was er wollte. Vergl. übrigens More I, 57 (S. 202 ed. Fürst.) — Statt צדמותו hat Var. צדמו.

Anderer entnommen; ich aber wünschte nur deine Ansicht und deinen Glauben zu hören. Da du mir schon gesagt hast, daß du bereit bist auf derartige Forschungen einzugehen, so glaube ich, daß du auch die Frage über Bestimmung und Freiheit des Willens nicht umgehen kannst, da diese Frage ja auch zu den wissenschaftlichen gehört; sage mir deine Meinung hierüber.

20. Meister. Die Natur des Möglichen wird nur von dem hartnäckigen Heuchler geleugnet, der spricht, woran er nicht glaubt. Aus seiner Vorbereitung auf das, was er hofft oder fürchtet, kannst du ersehen, daß die Sache möglich, also die Vorbereitung von Nutzen ist. Glaubt er, daß sie in

מדברי וולחק¹ ואני איני מבקש כי אם טעמך ואמונתך וכבר אמרת לי כי אתה מוֹמֵן לחקור על זה והדומה לו² ואני סבור שאין לך מנוס מחקור בשאלות הגזרה והבחירה מפני שהיא משאלות החכמה אמור דעתך בזה:³ כ אמר החבר⁴ איננו מכחיש טבע האפשר כי אם מהעקש חנק יאמר מה שאיננו מאמין בו כי אתה רואה מהדומותיו למה שהוא מקוה או ירא מה שיוירך שהוא מאמין כי הדבר ההוא באפשר ויועיל בו הויכוח ואלו היה מאמין כי יהיה על כל

1) Der Autor läßt sich hier gleichsam noch einmal bezeugen, was schon aus dem Früheren hervorging, daß die in § 12 gegebenen Auseinandersetzungen über die Seelenkräfte und die im § 18 ausgeführten Ansichten der Medabberim nicht seine eigenen seien, also auch nicht von ihm vertreten werden könnten. Indes sind die Spuren von beiderseitigen Einflüssen auf die Denk- und Anschauungsweise des Autors (vergl. Anm. 2) nicht zu verkennen.

2) Von einem derartigen Verprechen ist eigentlich in diesem Werke nicht ausdrücklich die Rede gewesen. Wenn aber derartige Untersuchungen überhaupt angestellt werden sollen, so ist die Frage über Bestimmung und Willensfreiheit eine nicht zu umgehende, und auch schon oben V, 2 vom Meister selbst angeregt.

3) Var. ב.

4) Der nun folgende ausführliche Excurs des Autors beschäftigt sich mit der Frage, wie die Unwissenheit Gottes mit der Willensfreiheit des Menschen zu vereinigen sei; eine Frage, die bekanntlich die Denker aller Zeiten beschäftigt hat. Von jüdisch-philosophischen Schriften ist hier im Allgemeinen hinzuweisen auf die Comment. zu Abot 3, 15 Saabia Emunot 4, 7 ff. Bachji Chobab ha-Lebabot 3, 8. Maim. S. Teshuba Cap. 5. More I, 23. III, 16 ff. Gerfonibes Milchamot III, 2. GA. d. J. b. Schesch Nr. 119. Sal. Duran GA. 195. Mo Iffarim IV, 1 ff.; einzelne Parallelen werden unten noch gelegentlich beigebracht werden. — Bei einer solchen Untersuchung hatte sich der Autor gegen zwei feindliche Richtungen zu vertheidigen, gegen die fatalistische, die Alles vom unmittelbaren Willen Gottes ausgehen läßt, und gegen die epikuräische, die Alles dem Zufalle anheimstellt. Zunächst und am stärksten richtet sich die Polemik des Autors gegen jene erste Ansicht, die als ein Grundzug der muhammedanischen Weltanschauung in verschiedenen Setten dieses Glaubenskörpers in mannigfachen Abstufungen bekannt wurde; solche Setten hat der Autor ohne Zweifel speciell in's Auge gefaßt, wenn er es auch vermeidet, dieselben namentlich anzuführen. Am bekanntesten ist Sette der Aschariten (الاشعريّة), die bei Maim. More I, 71.

(S. 284 ed. Fürst. III, 17 S. 19 ed. Berlin und die Bemerkungen Munk's Le Guide I, p. 186. 338) und bei Ahron b. Elia S. Chajim (vergl. die Bemerkungen dazu S. 304) erwähnt werden; demnach ist Gottes Wille der Urgrund alles Bestehenden und Geschehenen, es giebt nichts Möglichen, sondern nur Nothwendiges und Unmögliches. Noch weiter geht die Sette der *الحبرية* (S. Chajim S. 319) die dem Menschen alles freie Handeln absprechen und seine Handlungen Gott als einziger wirkenden Ursache zuschreiben, und die sich wieder in verschieden abgestufte Parteien theilten. — Der Weg, den der Autor einschlägt, um die Vereinigung jener scheinbaren Widersprüche herbeizuführen, der durch *מכחזרי* סכות, schließt sich dem des Saabia Gaon an und wird von Mo a. a. D. als ungenügend bezeichnet.

jedem Falle eintrifft, so würde er sich ohne Weiteres fügen, sich nicht mit Kriegsgeräth dem Feinde, nicht mit Nahrung dem Hunger gegenüber versehen. Sollte er einwenden, die Vorbereitung sei nöthig für denjenigen, der dazu bestimmt ist, so hat er damit schon Mittelursachen zugegeben, und daß darauf das Folgende beruhe und daß er seinen Wunsch in der Zukunft innerhalb der Mittelursachen finden wird; wenn er nämlich die Wahrheit zugiebt und nicht hartnäckig ist. Er wird ferner eingestehen, daß er sich selbst in der Mitte zwischen sich und dem Wunsche nach den ihm erreichbaren Dingen findet, die er thun und lassen kann, wie er will. Dieser Glaube widerspricht nicht dem Wesen Gottes, sondern Alles ist nach verschiedener Weise auf Gott zurückzuführen, wie ich jetzt erklären will:

Alles, was geschieht, ist auf die erste Ursache zurückzuführen, und zwar auf zweifachem Wege, entweder unmittelbar oder mittelbar. Ein Beispiel jenes Weges ist die Ordnung und Zusammensetzung, die an Thieren, Pflanzen und Sphären sichtbar wird, und die ein denkender Beobachter nicht dem Zufall zuschreiben wird, sondern der Absicht eines weisen Schöpfers, der jedes Ding an seinen Ort stellt und ihm seinen Antheil giebt. Ein Beispiel des zweiten Weges ist das Verbrennen eines Balkens durch Feuer. Das Feuer ist ein feiner, warmer, afficirender Körper, der Balken ein feuchter, afficirter Körper. Es ist Sache des Afficirenden, auf das Afficirte einzuwirken; das Warme und Trockene erwärmt und zehrt die Feuchtigkeit des Afficirten auf, bis es sich in seine Theile auflöst. Wenn du

פנים היה נמסר ולא היה מודמן בכלי מלחמה לאויבו ולא בשכר לרעבונו ואם יאמר כי הויסון ההוא צריך למי שלא הודמן¹ כבר הודה בסכות אמצעיות ושבהם עמידת המתאחרות² והוא ימצא בעתיד החפץ בכלל הסכות האמצעיות אם יודה האמת ולא יתעקש ועתיד להודות כי ימצא עצמו מונח לו בינו ובין חפצו בדברים האפשריים לו אם ירצה יעשה ואם ירצה יניחם ואין באמונה הווא הוצאת דבר מדון האלהים אך הכל שב אליו על פנים מתחלפים כאשר אבאר:

ואומר כי כל הידיעות³ מיוחדות אל העלה הראשונה על שני דרכים אם על הכונה הראשונה אם על דרך ההשתלשלות ודמיון הדרך הראשון הסדור וההרכבה הנראים בחיובצמח⁴ ובגלגלים אשר לא יתכן למשכיל המשתכל שייחסהו אל המקרה אך אל כונת עושה חכם ישים כל דבר במקומו ויתן לו חלקו ודמיון השני שרפת האש הוואת על הדמיון לקורה הוואת כי האש גוף דק חם פועל והקורה גוף מתלחלח⁵ נפעל ומדרך הדק הפועל שיעשה בנפעלו והחם היכש שיהמם ויכלה לחות הנפעל עד שיחפרדו חלקיו וסכות הפעלים האלה וההפעלויות

1) D. h.: Auch die Vorbereitung, die Mittel, durch die der Mensch sich vor Gefahr zu schützen sucht, gehen unmittelbar von Gott aus, der denjenigen Menschen zwingt, derartige Vorbereitungen zu treffen, der nicht bestimmt ist, den Tod durch Schwert oder Hunger zu leiden הודמן = שלא הוכן, wie weiter hin (S. 416 Anm. 3) eine Var. st. הכנה liegt: הודמנת.

2) עמידת המתאחרות ist gleichbedeutend mit פציאות המסוככות, daß Dasein, daß in die Erscheinung Treten des Nachfolgenden, der Wirkung.

3) Statt הידיעות liegt eine Variante העלויות, was eine bessere Uebersetzung zu sein scheint.

4) Die Formen der Thiere und Pflanzen gehen von Gott selbst unmittelbar aus; Elemente, Gesteine üben dabei nur eine unbenutzte Thätigkeit aus. Vergl. oben I, 77. S. 51. Daß hier der Mineralien nicht gedacht wird, hängt mit der oben V, 10 S. 381 ausgesprochenen Ansicht zusammen, daß diese eine bloße Mischung und einer Form untheilhaftig sei. Vergl. auch III, 53 S. 274.

5) Statt מתלחלח liegt eine (von R. Israel und Brecher bevorzugte) Variante: כחלחל von חלל durchbohren, also mit vielen kleinen Oeffnungen versehen, porös.

die Thätigkeiten und Affectionen auffuchst, so wird es dir nicht unmöglich sein, sie zu erfassen; wirst die Ursachen der Ursachen finden, endlich zu den Sphären gelangen, dann zu den Ursachen der Sphären und endlich zur ersten Ursache. Mit Recht kann nun der Eine sagen, daß Alles von der Bestimmung Gottes, und mit demselben Recht der Andere, daß es vom freien Willen und von Zufälligkeiten abhängt, ohne irgend etwas von jenen Dingen der Bestimmung Gottes zu entziehen. Wenn du willst, kannst du diese Betrachtung in folgende Theilung bringen: Die Handlungen sind göttlich oder natürlich oder zufällig oder Wahlhandlungen. Die göttlichen gehen jedenfalls von der ersten Ursache aus und haben keine andere Ursache als den Willen Gottes. Die natürlichen gehen aus Mittelursachen hervor, die ihnen angemessen sind und sie an das Ziel der Vollendung bringen, sobald Seitens der drei andern Theile kein Hinderniß entgegensteht. Die zufälligen gehen auch aus Mittelursachen hervor, aber aus Zufall, nicht durch Natur, nicht nach Ordnung, nicht nach Absicht, gehen auch auf keine Vollendung aus, die sie erreichen und behalten wollten; sie sind den Bedingungen der drei andern Theile unterworfen. Die Wahlhandlungen haben den Willen des Menschen nach dessen Wahl zur Ursache; die Wahl selbst gehört zu den Mittelursachen und hat selbst Ursachen, die in einer Verkettung bis zur ersten Ursache zurückführen; aber diese Verkettung ist ohne

האלה כאשר חבקשם לא ימנע ממך השגתם ואפשר שחמצא סבות סבות עד שתגיע אל הפלכים¹ ואחר כך אל עלת הפלכים ואח"כ אל העלה הראשונה ובאמת אמר האומר כי הכל מגורת הכורא ובאמת אמר האחר בבחירות ובמקרים בלתי שיוצאי מאומה מהדברים ההם מגורת האלהים ואם תרצה תקרב מציאת זה בחלוקה הזאת המעשים יהיו אלהיים או טבעיים או מקריים או מבחריים² והאלהיים מהסבה הראשונה יוצאים על כל פנים אין להם סבה וולת רצון האלהים יחברך והטבעיים מסבות אמצעיות מוכנות להם ומגיעות אותם אל חכליה שלמותם בעוד שלא ימנע מונע מאחר משלשה חלקים והמקריים מסבות אמצעיות גם כן אך הם במקרה ולא בטבע ולא בסדר ולא בכונה ואין להם הכנה³ לשלמות יגיעו עדיו ויעמדו אצלו ומתנים בהם בחלקים השלשה⁴ אבל הבחריים סבתם חפץ האדם בעת בחירתו⁵ והבחירה מכלל הסבות האמצעיות ולבחירה סבות משתלשלות אל הסבה הראשונה

1) מילך ist das arab. **فلك**, entsprechend dem hebr. גלגל, Sphäre. Derivate des Stammes מילך rund sein, hat bekanntlich schon das Althebräische. In der That hat Var. beide Mal statt מילכים das geläufigere גלגלים.

2) More II, 48 (S. 62 ed. Berlin. Munt: Le Guide II, p. 362): In den naheliegenden Ursachen allen, aus denen sich Alles was entsteht, erzeugt, wird kein Unterschied gemacht, ob sie substantielle natürliche oder ob sie durch freie Wahl oder ob sie durch Zufall herbeigeführt seien . . . Alles wird in den prophetischen Büchern auf Gott selbst zurückgeleitet. Ganz mit der Eintheilung unseres Autors stimmt die des Arama (Alphabet Sijchat Cap. 26 Anf.): אחר שהפעולות האנושיות לא ימלטו משתחיתנה אם מההשגחה האלהית האישית או מפאת המערכת השמימית או ע"י השתדלות אנושי או ע"י ההזדמן.

3) Var. הודמנות.

4) Wörtlich: „Man legt ihnen Bedingungen auf durch die drei andern Klassen, also gleichbedeutend mit ימנע שלא ימנע מונע מאחר משלשה חלקים.

5) Bei dieser Klasse erwähnt der Autor nicht die bei der zweiten und dritten Klasse angegebene Beschränkung durch die anderen drei Klassen und Moscato nimmt hieraus Veranlassung zu untersuchen, ob nach der Ansicht des Autors Gott einen Einfluß auch auf den freien Willen des Menschen übe; eine Frage, die bei Bibelfstellen, wie von der Verhärtung des Herzens Pharaos durch Gott u. s. w. von den Exegeten besprochen wird.

Zwang, weil das Mögliche da ist und die Seele sich zwischen einem Entschluß und dessen Gegentheil befindet und thun kann, was sie will; daher sie auch Lob und Tadel für diese Wahl verdient, was bei den übrigen Mittelursachen nicht der Fall ist. Eine natürliche oder zufällige Ursache kannst du nicht tadeln, obgleich bei einem Theil derselben auch das Mögliche da ist, so wenig wie ein Kind oder einen Schlafenden für den Schaden, den sie anrichten, verantwortlich machen; das Gegentheil war möglich, aber du machst sie nicht verantwortlich, weil ihnen das Urtheil fehlt. — Die das Mögliche leugnen, zürnen sie etwa denen nicht, von denen sie absichtlich beschädigt werden, oder lassen sie sich ihre Kleider ruhig rauben, um der gefährlichen Kälte ausgesetzt zu sein, wie sie sich doch dem Nordwind überlassen, wenn er an einem kalten Tage weht und sie der gefährlichen Kälte aussetzt. Sie werden vielleicht sagen, der Zorn sei eine trügliche Kraft, die ohne Nutzen eingepflanzt sei, so daß der Mensch über gewisse Dinge zürnen müsse, und eben so müsse er loben und tadeln, lieben und hassen u. s. w., aber dann hat die Wahl, insofern sie Wahl ist, keine nothwendige Ursache, sondern die Wahl selbst ist Nothwendigkeit geworden; das Reden des Menschen ist dann eben so unwillkürlich, wie die Bewegung seines Pulses; aber das wird ja vom Augenschein widerlegt; denn du nimmst an dir wahr, daß du Macht hast über Reden und Schweigen, so lange du unter des Verstandes und nicht unter der anderer Zufälligkeiten stehst. Wären alle Ereignisse aus unmittelbarer Absicht der ersten Ursache hervorgehend, so würden sie zu ihrer Zeit in jedem Augenblick erschaffen, wir könnten dann von der Welt und Allem, was darauf ist, sagen, es werde jetzt von Gott erschaffen, Wunder hätten nichts, was des Menschen Staunen erregte, geschweige denn, daß er um ihretwillen glauben sollte, der Gottesdiener hätte keinen Vorzug vor dem Ungehorsamen, denn beide wären Gehorsame, die da thun, was zu thun sie bestimmt und gebracht sind. Dazu kommen noch starke Einwendungen, die gegen diesen Glauben zu erheben

השתלשלות מבלי דוחק בעבור שהאפשר נמצא והנפש מונה לה בין העצה והפכה תעשה מה שהיא רוצה מהם וצריך שתשובה או שתגונה על הבחירה ההיא מה שלא יחוייב זה בשאר הסבות האמצעיות כי לא חגונה סבה טבעית ולא מקריהאע"פי שהאפשר נמצא בקצתם כאשר לא האשים התינוק והישן כאשר וייקוהיה באפשר הפך זה אבל איך מאשימו מפני הסתלק המחשבה ממנו ההרואה אשר הם מכחישים האפשר האיום כועסים¹ על מי שיויקם בכונה או הנמסרים הם למי שיגנוב בגדיהם ויויקם בקור כאשר נמסרים אל הרוח הצפונית כשהיא מנשבת ביום קור עד שתווקם או יאמרו שהכעס כח כווב נקבע לבטלה שיכעס האדם על דבר מבלעדי דבר אחר וכן שישבח ויגנה ויאהב וישנא ווולח זה אם כן אין לבחירה מצד שהיא בחירה סבה הכרחית כי תשוב הבחירה ההיא הכרח ויהיה דבור האדם הכרחי כמו תנועת דפקו וכוה מה שתחישרו הראייה כי אתה מוצא עצמך יכול על הדבור ועל השחיקה בעוד שתהיה בממשל השכל ולא ימשלבך מקרים אחרים ואלו היו החדושים מכוונים כונה הראשונה מהעלה הראשונה היו נבראים לעתם עם כל רגע והיינו יכולים לומר בעולם וכל אשר בו כי עתה בראו הכורא² ולא היה למופתים ענין שיפלא האדם מהם כל שכן שיאמין בעבורם ולא היה לעובד יתרון על הממרה כי שניהם עובדים עושים מה שהושמו לעשותו והובאו אליו עם דבות גדולות משיגות האמונה הזאת

1) Var. שלא יכעסו.

2) Vergl. die von Maim. More I, 73, Satz 6 (S. 329 ed. Fikst. & Guide I, p. 388) mitgetheilte Ansicht der Niedabberim, daß keine Accidenz zwei Augenblicke besteht, sondern immer wieder neu geschaffen wird. Vergl. Ibn = Esra 20, 1.

sind, am stärksten der Augenschein, wie schon gesagt. Der Einwand gegen den Glauben an eine Wahl, daß man einen Theil der Dinge Gottes Bestimmung entziehe, ist schon durch das Frühere widerlegt, indem dieser Bestimmung nichts entzogen, sondern auf dem Wege der Verkettung der Ursachen Alles auf ihn zurückgeleitet werde. Dann begegnet uns ein anderer Vorwurf, nämlich, daß wir jene Dinge als dem Wissen Gottes entzogen denken, da doch das vollkommen Mögliche seiner Natur nach nicht vorher gewußt werden kann. Hierüber haben die Medabberim vielfach verhandelt und als Resultat gefunden, daß das Wissen von einer Sache noch nicht die Ursache für die Existenz dieser Sache ist, und also das Wissen Gottes die Dinge nicht entstehen mache, da sie trotzdem werden oder nicht werden können. Das Wissen von dem, was sein wird, ist eben so wenig Ursache desselben, wie das Wissen von dem, was gewesen ist, Ursache von diesem war, sondern nur ein Beweis dafür, daß Gott das Wissen von der Zukunft hat, ebenso wie Engel, Propheten, Zeichendeuter. Wäre das Wissen Ursache des Seins, so müßten diejenigen, welche gerecht sind, im Eden sein, ohne Gott zu dienen, weil er es weiß, Andere im Gehinnom,

והגדולה שבהן הכחש העין כאשר אמרנו אבל הרבה¹ המשגת מי שאומר בבחירה בעבור הוציאו קצת הדברים מגזירת האלהים ית' יש לטעון עליה במה שקדם זכרו כי לא הוציא אותם מגזירתו כל עקר אבל משיבם אליו בדרך ההשתלשלות ותשיגנו אחרי כן דבה אחרת² והוא הוציאו הדברים ההם מידעתו כי האפשר הגמור מושכל בטבעו וכבר האירכו בזה המדברים ויצא להם כי הרעת אוהו³ במקרה ואין ידיעת הדבר סבה להיותו ולא תכריח⁴ ידיעת האלהים כהוות והם עם זה באפשר שהיו ושלא יהיו כי אין הידיעה במה שיהיה היא הסבה בהיותו כאשר הידיעה במה שהיה איננה סבה להיותו אך ראיה עליו ההידיעה לאלכים ולמלאכים ולנביאים ולידעונים⁵ ואלו היתה הידיעה סבה להיותה היה בדין שיהיו עתידים כגן עדן לידיעת האלהים אלו שהם צדיקים מבלי שיעבדו ואחרים בגיהנם לדעתו

1) Der erste Einwand gegen die Ansicht des Autors, daß dadurch Gottes Allmacht beschränkt werde, wird dadurch widerlegt, daß in der Verkettung von Ursache und Wirkung doch zuletzt Alles auf die göttliche Allmacht zurückzuführen sei. Vergl. Maim. §. Tefschuba 5, 4: „Sprich nicht deine Verwunderung darüber aus, daß der Mensch thun könne, was er wolle und seine Thaten bloß ihm anheimgestellt seien, da doch in Gottes Welt nichts ohne Gottes Willen geschehen könne . . . wisse, daß so wie Gott gewollt hat, daß Feuer und Luft nach oben, Wasser und Erde nach unten gehen, daß die Sphäre sich im Kreise drehe u. s. w., so hat er auch gewollt, daß der Mensch freien Willen habe, daß seine Thaten ihm anheimgestellt seien, daß ihn niemand zwingen noch beschränke, als er selbst; durch den Verstand, den ihm Gott gegeben, thut er Alles, was er kann“.

2) Der zweite Einwand richtet sich gegen die Beschränkung der Allwissenheit Gottes, und wird widerlegt durch die dem Kelam entnommene Unterscheidung zwischen dem thätigen Wissen Gottes, durch das er schöpferisch auftritt, und dem accidentiellen Wissen von dem, was geschieht, aber nicht in Folge dieses Wissens geschieht. Isaak b. Schefsch RGA. Nr. 119: „Die Thätigkeit des Menschen folgt nicht aus dem Wissen Gottes von dieser Thätigkeit, bevor sie in die Erscheinung tritt, sondern sein Wissen folgt aus dieser Thätigkeit, die mit freiem Willen geschieht, von der möglichst Weise das Gegentheil geschehen konnte, wenn Gott auch davon wußte, ehe sie in die Erscheinung trat, so bleibt der Mensch bei seinem freien Willen, und das Wissen Gottes vollständig ohne Mangel und ohne dem Menschen seinen freien Willen zu entziehen. Vergl. Saabia Emunot a. a. O. More III, 20. §. Tefschuba Cap. 5. Mebat Nizchal Cap. 21.

3) Var. הסוק בו.

4) Var. תדחה.

5) Vergl. Abr. b. David zu §. Tefschuba Cap. 5.

ohne gesündigt zu haben, weil er weiß, daß sie sündigen werden; so müßte der Mensch satt werden ohne: Speise, weil Gott weiß, daß er zu einer bestimmten Zeit satt werden wird. So würden die Mittelfachen und mit ihnen das Dasein der Mittelkräfte aufhören. — Das Wort Gottes an Abraham, als er ihn versuchte, hatte den Zweck, seinen Gehorsam aus der Kraft in die Wirklichkeit übergehen zu lassen; da dieser Gehorsam die Ursache seines Glückes war: „Weil du diese Sache gethan, ... so will ich dich segnen“ (Gen. 22, 16). Da nun also die Ereignisse göttliche oder ein anderer der gedachten Theile sein müssen, und sie doch möglicher Weise alle göttlich sein könnten, so hat es die Masse vorgezogen, sie alle auf Gott zurückzuführen, weil dies den Glauben befestigen helfe. Aber freilich muß man Volk von Volk, Mann von Mann, Zeit von Zeit, Ort von Ort und Umstände von Umständen unterscheiden. — Es scheint nun, daß die göttlichen Ereignisse zumeist sich nur in einem besonderen Lande zutragen, nämlich im heiligen Lande und an einem besonderen Volke, den Israeliten, und in der Zeit und unter den Umständen, die damit zusammenhängen, nämlich den Geboten und Gesetzen, aus deren richtiger Befolgung alles Wünschenswerthe, aus deren Nichtbeachtung alles Leid folgt, und wo die zufälligen und natürlichen Umstände nicht helfen bei der Nichtbeachtung und nicht schaden bei Befolgung. Daher dienten die Israeliten jeder Religionspartei als eine Widerlegung derer, welche der Ansicht des Griechen Epikur folgten, daß nämlich alle Dinge dem Zufall anheimgegeben und in ihnen kein bestimmter Zweck sichtbar sei. Seine Schule hieß die

שהם עתידים לחטוא מבלתי שיחטאו והיה דין שישבע האדם מאין אכילה לידעת אלהים שהוא ישבע בעת פלוני ובטלו הסבות האמצעיות ואלו היו בטלות והיה מסחלק מציאות הכחות האמצעיות והיה מאמרו והאלהים נסה את אברהם על נכון להוציא עבודתו מן הכח אל הפועל להיות זה סבת טובתו כמו שאמר יען אשר עשית את הדבר הזה כי בך אברכך¹ ובעבור שהיו החרושים צריכים להיות אלהיים או וולחם מן החלקים והיה האפשר² שיהיו כלם אלהיים בחר ההמון ליחסם כלם אל האלהים להיות זה יותר חזק באמונה אך יש למכיר להכיר עם מעם ואיש מאיש והמן סומו ומקום ממקום וענינים מענינים אחרים³ ויראה כי החרושים האלהיים לא נראו על הרוב כי אם בארץ מיוחדת והיא ארמת הקדש ובעם מיוחד והם בני ישראל ובזמן ההוא ועם הענינים ההם אשר נתלו בהם ממצות והקים נראה בסדורם כל מאווי לב ונראה בקלולם כל רעה ולא הועילו הענינים המקריים והטבעיים דבר בשעת הקלקלה ולא היוקו בשעת הסדור⁴ ועל כן היו בני ישראל טענה בכל אומה על האפיקורסים אשר ראו דעת אפיקורוס היוני באמרו כי כל הדברים הם נופלים במקרה

1) Nachmanides zu Gen. 22, 1: „Die Versuchung ist meiner Ansicht nach folgendermaßen zu verstehen: Die Handlungen des Menschen sind vollständig seinem freien Willen anheimzugeben, er kann sie thun oder unterlassen; von Versuchung kann man nur mit Rücksicht auf den Versuchten sprechen; der Versuchende (Gott) befiehlt nur die Sache von der Möglichkeit in die Wirklichkeit zu versetzen, damit er den Lohn der guten Handlung und nicht bloß des guten Willens empfangt. Wisse, daß Gott den Gerechten prüft, wenn er von dem Gerechten weiß, daß er seinen Willen thut und wenn er seine Gerechtigkeit an's Licht bringen will, dann giebt er ihm eine Versuchung auf; aber die Bösen, die nicht gehorchen, prüft er nicht; alle Versuchungen in der Schrift sind zum Besten des Versuchten“.

2) Var. באשר.

3) Da der vulgäre Sprachgebrauch den Unterschied zwischen natürlichen u. f. w. Ursachen nicht genau beobachtet, und gern Alles auf Gott selbst zurückleitet, so sieht sich der Autor veranlaßt, die wirklich als göttlich zu bezeichnenden Ereignisse genau in's Auge zu fassen.

4) Vergl. oben II- 9 ff.

der Hedonisten, weil ihre Ansicht war, daß das Vergnügen das zu erstrebende Ziel, das absolute Glück sei. Der Befenner einer geoffenbarten Religion hingegen übt das Gebot in der Absicht, bei Gott geehrt zu sein, übergiebt alle seine Wünsche ihm und strebt nach Belehrung, wenn er ein Frommer, nach Wundern und Herrlichkeit, wenn er ein Prophet ist oder ein gottgefälliges Volk unter den in der Tora erwähnten Verhältnissen als Zeiten, Orter, Handlungen. Ein solcher achtet nicht auf die natürlichen und zufälligen Ursachen; denn er weiß, daß die bösen Einflüsse derselben von ihm abgewehrt werden, entweder durch Belehrung, in Folge deren er sich auf jenes Uebel vorbereitet, oder durch die Herrlichkeit, die ihn zur Zeit jenes Uebels umgiebt. Das Gute der zufälligen Ursachen ist auch dem Bösen nicht versagt, geschweige denn dem Frommen; aber das Glück der Bösen ist eben von den zufälligen und natürlichen Ursachen abhängig, und nichts wehrt ihr Unglück ab, wenn es kommt; aber die Frommen gedeihen in Folge jener Ursachen und sind auch vor deren bösen Folgen geschützt. Doch beinahe wäre ich von meinem Gegenstande abgekommen; ich kehre dahin zurück. David (F. II. i.) giebt eine dreigetheilte Ursache des Todes an: „Der Ewige könnte ihn schlagen“ — göttliche Ursache — „oder sein Tag kommt und er stirbt“ — natürliche Ursache — „oder er zieht in den Krieg und stirbt“ (1 Sam. 26, 10) — zufällige Ursache. Den vierten Fall, die Wahlursache, läßt er aus; denn kein Mensch, der bei Sinnen ist, wählt sich den Tod, und wenn auch Saul sich selbst tödtete, so that er es nicht, weil er sich den Tod erwählte, sondern um der Verhöhnung von Seiten des Feindes zu entgehen.

כי לא תראה בהם כונת סכון וסיעתו נקראים בעלי ההנאה¹ כי סברתם כי ההנאה היא הכלית² המבוקשת והיא הטובה סתם ובקשת בעל התורה מן המצוה בה שיהיה נכבד אצלו מוסר כל חפציו אליו יתברך ומבקש למוד אם הוא חסיד או אותות או כבוד³ אם הוא נביא או המון נרצה עם הענינים הנזכרים בחזרה מן העתים והמקומות והמעשים ואיננו משגיח בסבות הטבעיות והמקרייות וידע כי רעתם דהויה ממנו אם בלמוד שיהקדם לו בהצעה לרעה ההיא או בכבוד שיעשה לו בעת הרעה ההיא אך טובת הסבות המקרייות איננה נמנעת מן הרשע כל שכן מהחסיד וטובת הרשעים היא בסבות ההם המקרייות והטבעיות ואין דוחה לרעתם כשחבא אבל החסידים יצליחו בסבות ההם המקרייות⁴ וחם בטוחים מרעתם וכמעט שלא אצא מכונית⁵ ועתה אשוב ואומר⁶ כי דוד ע"ה הביא שלשה חלקים בכבת המות ואמר כי ה' ינפנו והיא הסבה האלהית או יומו יבא ומת והיא הסבה הטבעית או במלחמה ירד ונספה היא סבה המקרית והנחת החלק הרביעי ר"ל הטבעית כי אין אדם שיש לו דעת בוחר במות ואע"פ ששאל המית את עצמו לא מבחרו המות⁷ אך לדחות

1) בעלי הנאה (auch בני הנאה Moshe Zebef ed. Golbentz. S. 37 vergl. More III, 17 Anf.), arab. **بنو النعم**; **Ἠδονικοί**, die Schule des Epikur, die bekanntlich im Vergnügen das höchste Gut der Menschen fand. Vergl. Sota 47b: משרבו בעלי הנאה נתקעו הדברים ונתקללו המעשים ואין נוח. בעלים. S. ע3 Chajim S. 304. Steinschneider im Orient 1842 Bbl. S. 195, dessen Fremdsprachl. Elemente S. 22.

2) Var. היא הכלית.

3) Vergl. I, 4. S. 28. IV, 3. 15. S. 317—330.

4) Dies Wort fehlt in Var.

5) Var. שמא מענין כונתו.

6) Nach dieser Abschweifung kehrt der Meister wieder zu der obigen Einteilung der Ursachen zurück und sucht deren Richtigkeit aus der Schrift nachzuweisen.

7) Var. במות.

Ähnlich lassen sich diese Theile an der Rede nachweisen. Die Rede des Propheten, gerade wenn er vom heiligen Geist bekleidet wird, ist in allen Punkten göttliche Eingebung und dem Propheten gehört nicht die Wahl seiner Worte. Die natürliche Rede besteht in Winken und Bewegungen, wie sie dem Gegenstande, den man verständlich machen will, angemessen sind und zu denen der Mensch kommt ohne vorherige Verabredung, während die Sprachen, die auf Verabredung beruhen, aus beiden Theilen dem natürlichen und willkürlichen, bestehen. Die zufällige Rede ist die Rede der Wahnsinnigen in ihrem Wahnsinn; sie ist nach keinem Gedanken geordnet und verfolgt keinen bestimmten Zweck. Die auf Wahl beruhende Rede ist die des weissagenden Propheten, oder des Verständigen, der seine Rede nach Ueberlegung zusammenstellt und seine Worte wählt, wie sie seinem Zwecke zu entsprechen scheinen, und der nach Belieben jedes Wort mit einem andern vertauschen kann. Alle diese Dinge kann man auf dem Wege der Verkettung auf Gott zurückleiten, aber nicht als seine unmittelbare Absicht betrachten, denn sonst wären die Worte eines Kindes, die der Wahnsinnigen, die Rede eines Schönredners, die Poesie eines Dichters Worte Gottes, der doch darüber erhaben ist. Der Einwand des Trägen gegen den Thätigen, daß doch im Wissen Gottes schon vorher läge, was geschehen solle, ist nichtig. Denn demnach, wenn er zu mir sagte, daß das, was sein wird, unmöglich nicht sein kann, würde ich zu ihm sagen: das ist wahr, aber das hindert gar nicht, einen passenden Entschluß zu fassen, sich

התעוללות האויב כ¹ וכמו החלקים האלה בדבור כי דבור הנביאים בעת שלובשת אותם רוח הקדש בכל דבריהם מכוון מן הענין האלהי ואין לנביא דבר בבחירה מדבריו והדבור הטבעייהם הרמזים ותנועות הראויות לענינים שרוצים להליץ בעדם ומביאה הנפש אליהם בלעדי הסכמה קודמת אבל הלשוניות המוסכם עליהם² הם מורכבים מענינים טבעיים ובחירה והדבור המקרי הוא דבור המשוגעים בעת שגוענם לא יסודר ממנו ענין ולא יניע אל חפץ מכוון והדבור המבחרי הוא דבור הנביא בעת נבואתו³ או דברי הדעתן המחשב המבחר⁴ מליצתו ובוחר דבריו כפי שיראה שהוא ראוי לכוונתו ואלו היה רוצה היה מחליף כל דבר מהם בוולתו ועוד אם היה רוצה היה מניח ענין ולוקח וולתו ויש ליחס כל החלקים האלה אל האלהים יחברך בדרך השחלשלי לא שהם בכונה ראשונה ממנו ואם איננו כן דברי החינוך ודברי מטורפי הדעת ומליצת הדברן ושירי המשורר דברי האלהים יחלפה מכל זה אבל טענת העצל על הוריו באמרו כבר קדם בדעת אלהים מה שיהיה איננה טענה כי זה כמו אמרו אלו היה אומר לי כי אשר יהיה אי אפשר לו שלא יהיה אומר לו אמת הוא אבל לא חסנע

1) Ganz dieselbe Auffassung dieser Schriftstelle haben auch Abr. b. Dabib: Emuna Rama ed. Weil S. 97 (b. hebr. Text) und Abso Itarim IV, 21. — Der bei unserm Autor ausgesprochenen Ansicht gemäß wird auch in gesetzlicher Beziehung eine Selbsttötung wie die des Saul nicht als Selbstmord betrachtet. Jore Dea 34b, 3. Bergl. Juchasin 47 a. Sim. Duran zu Abot 5, 22. Meor Enajim 14a ed. Cassel.

2) Bergl. I, 54. S. 43. More II, 30. — Durch die Beschränkung עליהם המוסכם, über die man sich verständigt hat, wird die hebräische Sprache הברואה הנצורה ausgeschlossen, s. oben II, 72. IV, 25 S. 341.

3) Demnach muß also zwischen dem דבור הנביאים בעת שלובשת אותם רוח"ק und dem דבור הנביא בעת נבואתו ein Unterschied gemacht werden, der sich indeß nur auf künstliche Weise herstellen läßt (wie Moscato und Brecher dies versuchen). Fast möchte man sich zu einer Emendation des Textes (etwa דבור הנביא שלא בעת נבואתו) veranlaßt sehen.

4) Var. מחבר.

mit Waffen gegen den Feind, mit Speise gegen den Hunger zu versehen, wenn es dir zur Ueberzeugung kommen wird, daß deine Rettung oder dein Untergang von den Mittelursachen abhängt. Eine derselben und zwar die stärkste, ist die Wahl des Fleißes und der Thätigkeit oder der Trägheit und Thatlosigkeit. Man kann mir nicht einwenden, daß es in seltenen Fällen und durch Zufall widerfährt, daß der Thätige untergeht und der leichtsinnige Thor gerettet wird; denn Sicherheit ist etwas ganz anders als Gefahr, und kein Verständiger flieht von einem sicheren an einen gefährlichen Ort, wie er dies von einem gefährlichen an einen sicheren thut. Wird Jemand an einem gefährlichen Orte gerettet, so nennt man dies einen außergewöhnlichen Fall, so wie man den, daß Jemand an einem sichern Orte den Tod findet, einen außernatürlichen nennt. Jedenfalls ist es Pflicht, die Thätigkeit zu erwählen; zu den Ursachen der Thätigkeit gehört die eben von mir ausgesprochene Ansicht, für den, der ihr zustimmt, sowie zu den Ursachen des Leichtsinns die entgegengesetzte Ansicht. Alles geht in Verfertigung auf Gott zurück. Was aber unmittelbare Bestimmung Gottes ist, wie Wunder und Herrlichkeit, bedarf bald der Mittelursachen nicht, bald bedarf es ihrer, wie die Rettung des Moses vom Hungertode während der vierzig Tage, da er keine Speise vorrätig hatte, der Untergang des Heeres des Sanherib ohne sichtbare Ursache, sondern durch göttliche Ursachen, die eben für uns keine Ursachen sind, da wir sie nicht kennen. Wenn man von ihnen sagt, daß Vorbereitung in Beziehung auf sie nichts nütze, so ist dies wohl wahr; indeß können die geistigen Vorbereitungen, die Geheimnisse der Tora für den, der sie kennt und zu gebrauchen weiß, nützen durch Herbeibringung des Guten und Entfernung des Bösen. Richtet nun der Mensch seine Thätigkeit auf die Mittelursachen und überläßt mit vollkommenem Herzen Gott das, was ihm selbst verborgen ist, so wird es ihm gut ergehen und kein Schaden sich ereignen; aber sich in eine offenbare Gefahr begeben aus Vertrauen auf Gott fällt in den Bereich des: „Thu sollst den

הטענה הוואת שיקח האדם העצה הטובה ותזמן כלי מלחמה לאויבך והמוזן לרעובך כאשר יחברך לך כי הצלחך או אבדתך אינם נגמרים כי אם בסבות האמצעיות ומכללם אך החוקה שבהם שתבחר בוריות ובהשתדלה או בעצלה ובעכוב ואל תטעון במה שיקרה למעטים ובעתות מעוטות ובדרך המקרה מאבד המשתדל והנצל המופקר הפתי כי שם הבטחה יש לו ענין מוכן בלתי ענין שם הסכנה ואין דעתך בורח אל מקום הסכנה ממקום הבטחה כאשר הוא בורח ממקום הסכנה אל מקום הבטחה ומה שיקרה במקום הסכנה מן ההצלה יאמר כי הוא נפלא¹ ומה שיקרה במקום הבטחה ממיחה² יאמר שהוא דבר חוץ לטבע והבחירה בהשתדלות חובה ומסבות השתדלות עצתי ואח למי שאימין בה ומסבות ההפך העצה שהיא סותרת העצה הוואת והכל שב בהשתלשלות אל האלהים אך אשר יהיה בגיורה גרידא הוא הכבוד והאותות וזה אין מצריך אל סבות אמצעיות ואפשר שצריך אליהם כהצלת משה מן הרעב ארבעים יום מבילי הכנת מזון ואברן עם סנהריב מבלי סבה נראית אך בסבות אלהיות אינאצלנוסבות מפני שאין אנו יודעים אותם ובהם יאמר כי לא יועיל בהם ההורמנות והוא אמת אבל הוימונים הנפשיים והם סודות התורה למי שידעם והתחכם בהם³ הם מועילים מביאים הטוב ודורחים הרע וכאשר ישתדל האדם בסבות האמצעיות אחר שימסר אל האלהים במה שנעלם ממנו בלב שלם ימצא טוב ולא יחטיא אבל הכנסו בסכנה הגמורה לבטחוננו

1) Var. דבר חדש.

2) Var. מן האבדן.

3) Statt אמת כל מאמנות. Var. שידעם והתחכם בהם.

„Ewigen nicht versuchen.“ Wenn man sagt, daß es etwas Eitles sei, Jemandem einen Dienst zu befehlen, während man doch weiß, ob er gehorham oder ungehorham sein werde, so ist zu erwidern, daß das nichts Eitles ist. Wir haben schon früher erklärt, daß Ungehorsam und Gehorsam nur aus Mittelursachen hervorgehen, daß also die Ursache des Gehorsams von Seiten des Gehorchenden in dem Befehl des den Gehorsam Befehlenden liegt, obgleich dieser vorher gewußt, daß er gehorchen und daß die Ursache seines Gehorsams das Hören auf seine Zurechtweisung ist. Eben so hat er vorher gewußt, daß der Ungehorsame nicht gehorchen werde, auch durch Mittelursachen, als Umgang mit Bösen, Ueberwiegen schlechter Säfte, Neigung zu Wollust und Müßiggang, und daß seine Zurechtweisung diesen Ungehorsam vermindere, wie es ja allgemein anerkannt ist, daß Zurechtweisung ihren Eindruck auf die Seele keinesfalls verfehlt; der Ungehorsame empfindet doch etwas von der ihm gemordenen Zurechtweisung, und sei es auch wenig; noch mehr findet dies bei einer Menge statt, unter der doch gewiß Einige sind, die sie annehmen; so daß sie also Nutzen hat und nichts Eitles ist.

Der erste der Grundsätze, durch welche diese Lehre befestigt wird, ist der Glaube an eine erste Ursache; daß diese ein weiser Schöpfer sei, der nichts ohne Grund thut; dessen Werke alle mit Weisheit geordnet, und in denen nichts verfehlt ist. Dies wird in der Seele befestigt durch Betrachtungen der großen Schöpfung und dessen, was davon in der Seele des Betrachtenden Wurzel gefaßt, so daß er den Glauben hat, es sei in den göttlichen Werken nichts verfehlt; sollte ihn etwas dergleichen so erscheinen, so leidet sein Glaube nicht darunter, sondern er schreibt es der Beschränktheit seiner Seele und seiner geringen Einsicht zu.

Zweiter Grundsatz: Der Glaube an Mittelursachen, und daß sie nicht selbstthätig, sondern eben nur Ursachen, gleichsam Material oder Werkzeuge sind. Samen und Blut sind das Material für Bildung eines Menschen, zusammen-

באלהים נכנס תחת ולא חננו את ה' אבל המאמר בשוא בצווחו בעבודה למי שקדם בדעתו שימרו או שיעבדו איננו שוא כי כבר הקדמנו וביארנו כי המרי והעבודה לא יגמרו כי אם בסבות האמצעיות והיתה סבת עבודה העובד הצווי בעבודה וכן קדם בידעתו שהוא עובד ושסבת עבודתו שמוע תוכחתו וכן קדם בדעתו מרי המטרה בסבות האמצעיות אם בחברת הרעים או בחבורת מוֹרַע או נמות אל התענוג והמנוחה ותוכחתו לו מקל ממריו כי מן המפורסם כי לתוכחת רועם בנפש על כל ענין וכי המטרה תתפעל נפשו לשמע התוכחות אפילו מעט ההפעלות כל שכן כשתהיה התוכחת לחסון כי יש בהם עכ"פ מקבל וכבר הועיל ואינו שוא:

תחת ההקדמות¹ אשר בהם קיום² העצה הוצא ההודאה בסבה הראשונה ושוא עושה וחכם³ ושאין במעשיו שוא אך כלם בחכמה וסדור אין בהם קלקול וכבר החיישב זה בנפשות בחתבונן ברוב הבריאה ומה שנשחרש ממנה בנפש המשחכל עד שהאמין שאין במעשיו קלקול ואם יראה במקצתם לא תחקלקל אמונתו בעבור זה אבל ייחסהו אל סכלות נפשו ומיעוט הבנתו⁴:

וההקדמה השנית ההודאה בסבות אמצעיות אך אינם פועלות אבל הם סבות על דרך החומר או על דרך הכלים כי השכבת רוע והדם חומר

1) Die sechs Grundsätze, die der Autor hier folgen läßt, enthalten ein Résumé von den in diesem Paragr. ausgeführten Ansichten über Willensfreiheit.

2) Var. תקן.

3) Var. חכם.

4) Vergl. oben III, 11. S. 207 ff.

geführt durch die Zeugungsglieder, während die Geister und Kräfte die Werkzeuge sind, die sie nach dem Willen Gottes bearbeiten, und des Menschen Gestalt, Maß, Wachstum und Ernährung vollenden, sogar bei dem von Gott unmittelbar Geschaffenen sind Mittelursachen nothwendig, wie bei dem Staub, aus welchem der erste Mensch gebildet wurde. Also die Annahme von Mittelursachen ist durchaus nothwendig.

Dritter Grundsatz: Gott giebt jedem Stoffe die beste und vollkommenste Form, die er annehmen kann; Er, der Allgütige, entzieht keinem Dinge seine Güte, Weisheit und Fürsorge. Seine Weisheit am Floh und an der Mücke z. B. ist nicht geringer als seine Weisheit in der Anordnung der Sphären; die Verschiedenheit der Dinge beruht eben in ihren Stoffen; du kannst nicht sagen: Warum hat er mich nicht zum Engel gemacht? so wenig wie der Wurm: Warum hat er mich nicht zum Menschen gemacht?

Vierter Grundsatz: Der Glaube, daß es unter den Wesen höhere und niedere Stufen giebt. Alles, was Empfindung, Wahrnehmung, Sinne hat, steht über dem, was dieses nicht hat, weil es der Stufe der ersten Ursache, welche der Verstand selbst ist, näher steht. Die niedrigste Pflanze steht auf einer höheren Stufe als das edelste Mineral, das niedrigste Thier höher als die edelste Pflanze, der niedrigste Mensch höher als das edelste Thier, und eben so der niedrigste der Bekenner der göttlichen Lehre höher als der edelste der Völker, bei denen diese Lehre nicht ist. Denn die von Gott ausgegangene Lehre verleiht den Seelen das Thun und die Beschaffenheit von Engeln; etwas was sich nicht durch Erlernung erreichen läßt. Der Beweis dafür ist, daß die anhaltende Beschäftigung mit den von der Lehre gebotenen Werken zur Stufe

לֹאֲדָם וְאֲבָרֵי הַחֲזָרָה מִחֲבָרִים וְהַרְוֵהוּ וְהַכְחִיחַ כְּלִים מִשְׁמָשִׁים בְּיָנֵיהֶם בַּחפֶּץ הָאֱלֹהִים וַיִּגְמַר בָּהֶם צִלְמוֹ וְקוֹ וּגְדֻלּוֹ וְהוֹנוֹ וְאִפִּילוּ בְּדַבַּר חֲנוּצָרִי יִשְׁעָרִיקֵאל הַסִּבָּה הַאֲמֻצִּיעִית כַּעֲפֹר אֲשֶׁר הוּא² חֹמֶר הָאָדָם וְאִי אִפְשָׁר שֶׁלֹא לְהוֹדוֹת בִּסְבוּת אֲמֻצִּיעִית:

וְהַקֵּדָמָה הַשְּׁלִישִׁית כִּי הַבּוֹרֵא יַחֲבֵר נוֹתֵן לְכָל חֹמֶר הַטּוֹבָה שְׁבָצוֹת שְׁאִפְשָׁר לוֹ לְקַבֵּל וְהַמְחֻקָּה שֶׁבָּהֶם וְשֶׁהוּא יַחֲבֵר מְטִיב לֹא יִמְנַע חֲנִינּוֹ וְהַכְמָחוֹ וְהַנְהַגְתּוֹ מְדַבֵּר וְכִי חֲכָמְתּוֹ בְּפִרְעוֹשׁ וּבִתְחוּשׁ עַל הַדְּמִיוֹן אֵינָנָה מְקַצֶּרֶת מִחֲכָמְתּוֹ בְּסִדּוֹר הַגְּלָגִלִּים אֲךָ הַתְּחַלְפוֹ הַדְּרָכִים מִדְּמָחַ חֲמִרֵיהֶם וְאֵין לָךְ לֵאמֹר לְמָה לֹא בְּרָאֵנִי מֵלֶאךָ כְּאֲשֶׁר אֵין לְחֻלְעֵת לֵאמֹר לְמָה לֹא בְּרָאֵנִי אָדָם³:

וְהַקֵּדָמָה הַרְבִּיעִית הַחֲזָרָה כִּי לְמַצִּיאוֹת מַדְרָגוֹת עֲלִיּוֹנוֹת וְתַחֲתוֹנוֹת וְכָל מָה שֶׁיֵּשׁ לוֹ חֲרָשׁ וְהַשְּׁגָה⁴ וְחוֹשׁ מַעֲוֵלָה מֵאֲשֶׁר אֵין לוֹ זֶה בַּעֲבוּר קוֹרְבָתוֹ מִמְּדָרְגַת הַסִּבָּה הָרִאשׁוֹנָה אֲשֶׁר הוּא הַשְּׁכָל בַּעֲצָמוֹ וְכִי הַפְּחוּת שְׁבָצָמָחִיּוֹת מַעֲוֵלָה הַמְּדָרְגָה מִן הַמַּעֲוֵלָה שֶׁבְּמוֹצָאִים וְהַפְּחוּת שֶׁבְּכַהֲמָה יוֹתֵר מַעֲוֵלָה בְּמִדְרָגָה מִן הַמַּעֲוֵלָה שְׁבָצָמָחַ הַפְּחוּת וְהַפְּחוּת מִן הַמַּעֲוֵלָה שֶׁבְּכַהֲמָה יוֹתֵר מַעֲוֵלָה בְּמִדְרָגָה מִן הַמַּעֲוֵלָה שֶׁבְּאֲדָם יוֹתֵר מַעֲוֵלָה בְּמִדְרָגָה מִן הַמַּעֲוֵלָה שֶׁבְּכַהֲמָה וְכֵן הַפְּחוּת שֶׁבְּכַהֲמָה מִן הָאֱלֹהִים יוֹתֵר מַעֲוֵלָה בְּמִדְרָגָה מִן הַמַּעֲוֵלָה שֶׁבְּאֲוֹמוֹת שֶׁאֵין בָּהֶם⁵ חֹרֶת הָאֱלֹהִים כִּי הַחֲזָרָה שֶׁהִיא מֵאֵת הָאֱלֹהִים מְקַנָּה חֲנֻפְשׁוֹת מִנְהַג הַמַּלְאָכִים וְתַכּוּנָתָם וְזֶה מָה שֶׁאֵין

1) D. h. bei einem von Gott selbst bei der Schöpfung hervorgebrachten Gegenstand.

2) Var. היה.

3) Vergl. I, 68. S. 49. III, 17. S. 218, IV, 25. S. 350.

4) Var. השגה והרגש.

5) Var. להם.

der Prophetie führt als zu derjenigen menschlichen Stufe, die Gott am nächsten ist. Also ist der ungehorsame Bekenner der Lehre besser als der, welcher die Lehre nicht bekennt, denn die Lehre Gottes hat ihm engelhaftes Thun verschafft, durch das er die Stufe der Engel betreten; wenn auch sein Ungehorsam ihn getrübt und ihm Schaden bereitet hat, so sind doch noch Spuren geblieben, und es lebt in ihm dann noch das Verlangen danach; aber wenn man ihm die Wahl freistellte, würde er sich nicht die Stufe eines der Lehre Fremdgebliebenen erwählen, gerade wie ein kranker, von Schmerzen heimgefügter Mensch, dem man die Wahl ließe, ein Pferd oder ein Fisch oder ein Vogel voll Lust ohne Schmerz zu sein, aber ohne den Verstand, der ihn der göttlichen Stufe nahe bringt, diesen Tausch nicht eingehen würde.

Fünfter Grundsatz. Empfängliche Seelen nehmen einen Eindruck von einer erhaltenen Zurechtweisung an, wenn diese in annehmbaren Dingen besteht. Eine wahrhafte Zurechtweisung hat jedenfalls Nutzen; bringt sie auch den Ungehorsamen nicht von seinem Wege ab, so fällt doch eine Funke jener Zurechtweisung in seine Seele und er steht die Schlechtigkeit seiner Handlung ein. Und das ist schon der Anfang der Besserung und der Eingang zu derselben.

Sechster Grundsatz. Der Mensch findet in seiner Seele das Vermögen das Böse zu thun oder zu lassen, innerhalb der ihm möglichen Dinge. Was ihm hierbei fehlt, das fehlt ihm nur, weil ihm die Mittelursachen fehlen oder unbekannt sind. Als Beispiel diene ein Herrscher, der ein Volk nicht zu leiten, d. h. nicht zu regieren versteht, das fehlt ihm also; hätte er aber die Mittelursachen und verstände, sich ihrer zu bedienen, so würde sein Wille vollendet werden, wie desjenigen, bei

משיגים אותו בלמוד והראיה על זה כי ההתמדה על מעשה החורה תהיה מביאה אל מדרגות הנבואה אשר היא הקרובה שבמדרגות האנושיות אל האלהים אם כן בעל החורה הממרה טוב מאשר אין לו תורה כי היא כבר הקנתה תורת האלהים¹ מנהג מלאכות השקף² בו על מדרגת המלאכים אע"פ שמריו בלבד אותו עליו והפסידו נשאר לו ממנו רשקים ונשאר באש הכוסף אליו אבל אם היו נותנין לו הבחירה לא היה בוחר שיהיה במדרגה מי שאין לו תורה כאשר האדם כאשר יחלה³ ויעונה במכאוביו אלו היו נותנין לו הבחירה שיהי' סוס או דג או עוף מתענג בלי מכאוב ויובדל בינו ובין השכל אשר יקברו אל מדרגות האלהות לא הי' בוחר בו: וההקדמה החמישית כי נפשות השומעים מקבלות רושם לחוכחת המוכיח כאשר תהיה בדברים מקובלים ולחוכחת באמת עכ"פ חועלח ואם איננה משיבה הממרה מעשות הרע יקרה בנפשו חוכמת החוכחת ההיא ניצוץ ורואה כי המעשה ההוא רע וזה חלק מן החשובה והתחלה לה בו:

וההקדמה הששית כי האדם מוצא מנפשו יכולת לעשות⁴ הרע ועובו העניינים⁵ אשר הם אפשר לו ומה שנמנע ממנו לא נמנע כי אם להעדר הסבות האמצעיות או לסכלות האדם בהם והדמיון בזה רש נכרי איננו יודע להנהיג רוצה למשול בעם וזה נמנע ממנו ואלו היו נמצאות הסבות האמצעיות ויהיה הוא חכם להחמק

1) Man denke an den bekannten Grundsatz Sanh. 44 a. אע"פ שחטא ישראל הוא

2) השקף ist vielleicht als Derivat von משקף in der Bedeutung von darauf treten, hinauffeigen zu nehmen.

3) Var. כשיחלה.

4) Var. עשות oder בעשות.

5) Var. בעניינים.

dem diese Ursachen vorhanden und bekannt sind und der sie leitet, indem er sein Haus, seine Kinder, seine Diener leitet, und noch mehr seine Glieder, die er bewegt, wie er will, redet; worüber er will; noch weiter: über seine Urtheils- und Einbildungskraft, um sich Nahes und Fernes, wann und in welcher Weise er will, vorzustellen. Denn er beherrscht die Mittelursachen. Daher kann der Schwache den Starken in dem Spiele, welches Schach, arabisch Satrendsch genannt wird, nicht besiegen, und man kann nicht von Glück oder Unglück des Schachkönigs im Schachkriege sprechen, wie man vom Kriege zweier Könige sprechen kann. Denn die Ursachen die den Schachkönig und den Schachkrieg treffen, liegen offen da, der Kluge gewinnt immer durch sein Spiel, hat keine natürliche Ursache zu fürchten und zu berücksichtigen, eben so keine zufällige Ursache. Freilich kann ungewöhnlicher Weise ihm etwas entgehen, aber dies Entgehen ist eben Beschränktheit, wie gesagt. Bei allem dem ist Alles auf die erste Ursache auf die gedachte Weise zurückzuführen. Jedenfalls gehört der unmittelbaren Absicht die Geschichte der Israeliten, so lange die Schachina unter ihnen war. Bei späteren Ereignissen tritt Zweifel ein, und es bleibt dem Herzen der Glaubenden überlassen, Ereignisse unmittelbarer Einwirkung Gottes, oder die Ursachen in den Sphären oder im Zufall zu suchen. Ein entscheidendes Argument fehlt. Am besten ist, Alles auf Gott zurückzuführen, besonders große Ereignisse, als Tod, Sieg, Kriege, Glück, Mangel und dgl.

בהם היה נגמר רצונו¹ במישכותיו נמצאות וידעם וינהיגם ממה שמושל בכיתו ובבניו ובעבדיו ויותר מזה אבריו יניעם כאשר ירצה וידבר במה שירצה ויותר מזה מחשבתו ודמיונו יצטייר לו הקרוב והרחוק בעת שירצה ועל הענין שירצה כי הוא מושל במכותיו האמצעיות ועל כן לא יתכן שינצח החלש את החזק בשחוק האשק"אקש הנקראת שט"רנג² בערבי ולא יאמר ההצלחה ורוע מול ארדשיר³ במלחמת האשקאקש כאשר יאמר במלחמת שני המלכים הנלחמים כי סבות הארדשיר ומלחמת שט"רנג נמצאות כלם וינצח החכם בהנהגתו תמיד ולא יירא סבה טבעית שצריך להתנות בה ולא סבה מקרית אלא בעת נכרי מחמת התעלמות והתעלמות נכנס בסכלות כאשר אמרנו ועם כל זה הכל מיוחס אל הסבה הראשונה בדרכים הנזכרים אך אל הכונה הראשונה כהדושי בני ישראל כל ימי היות השכינה בתוכם אבל אחר כן הענין מסופק אלא בלכות המאמינים האם החדושים בכונה ראשונה מן האלהים או בסבות גלגלים או מקרים ואין טענה פוסקת אך הטוב שייחוס הכל אליו יחברך כל שכן הדברים הגדולים כמות והנצח המלחמות וההצלחה והחסרון והדומה לזה:

1) Var. fëht zu: כאשר נגמר רצונו.

2) שטרנג (nicht שטרונ, wie alle früheren Ausgaben haben), سَطْرَنْج persisches Wort, das

Schachspiel; אשקאקש ist die romanische Form, die sich u. A. auch bei Raschi Ketub. 61 b findet. — Dies Spiel ist eben hier als ein solches gewählt, das dem Zufall gar keinen Raum läßt.

3) Statt ארדשיר (wie die Ausgaben haben) ist ארדשיר zu lesen; Ardschir ist der Name des persischen Königs, unter dem und auf dessen Veranlassung das Schachspiel erfunden sein soll, und es ist wohl hier der Schachkönig darunter verstanden. Ueber נרדשיר und ארדשיר im Talmud siehe Landau's Ansch IV, S. 1060. Junz Zeitschrift S. 377; vergl. Esodi bei Moscato 125 d; über Schachlit. bei den Juden Orient 1840. Ebl. Nr. 4 u. Nr. 9. Steinschneider Bibl. Hebr. Vol. I, S. 604 u. 684. — Var. hat gar nicht ארדשיר sondern beide Mal השטרונ במלחמתו.

Schluß des Buches.

חתימת הספר

21. Meister. Ueber Solches und Aehnliches ist es recht zu forschen; über die Beschaffenheit der göttlichen Gerichte an seinen Dienern, über die Art, wie sie der Prophet (S. ü. i.) betrachtet, als: Er gedenkt die Schuld der Väter an den Kindern seinen Feinden, thut Gutes bis in's tausendste Geschlecht seinen Lieben; die Abwägung einer jeden Sünde gegen ein jedes Vergehen, je nachdem dies in der Schrift und den Worten unserer Lehrer besprochen wird; was sich durch Reue gut machen läßt und was nicht; die Bedingungen der Reue; welche Leiden als Prüfung und Versuchung, und welche als Strafe für ein früheres Vergehen über den Menschen kommen; in wie weit hierbei eine Vergeltung in diesem oder in jenem Leben, oder die Sünden der Väter mit in Betracht kommen; und ebenso beim Glück, ob es eine Folge von eigener Frömmigkeit, oder von Frömmigkeit der Väter, oder ob es als Prüfung und Versuchung komme. Oft können auch diese Gesichtspunkte gemischt oder noch andere mitwirken, deren Verständniß tief liegt, und bei denen die Ursachen des Leidens der Frommen und des Glücks der Bösen nur mit Mühe erforscht wird. Was nicht zu erforschen ist, das überlasse man der göttlichen Einsicht und Gerechtigkeit; muß doch der Mensch schon bei den offenliegenden Ursachen seine Beschränktheit zugeben, um wie viel mehr bei den verborgenen. Kommt man bei seinen Forschungen zum höchsten Wesen und zu den dasselbe betreffenden Eigenschaften, so zieht man sich zurück, denkt sich dieselben verhüllt von einem Vorhange glänzenden Lichts, welches die Augen blendet, und die Wahrnehmung in Folge unserer beschränkten Sehkraft und Einsicht, nicht aber aus eigenem Mangel und Nichtvorhandensein verhindert; das göttliche Wesen selbst ist so leuchtend und offenkundig, vorzüglich

כ"א אמר החבר זה והדומה לו החקירה עליו טובה ועל איכות דיני האלהים בעבדיו וחלותם במה שתלאם הנביא עליו השלום מן פוקד עון אבות על בנים לשונאיו ועושה חסד לאלפים לאוהביו ושקול עון ועון עם עונש ועונש ממה שבא במקרא ובדברי רבותינו¹ ומה שמשכיבין אותו בחשוכה ומה שאין משיבין ותנאי החשוכה² ומה שיבא מן הצרות על דרך הבחינה והנסיון ועל דרך הפרעון מעון שקדם ועל דרך³ החסירה בעולם הזה ועל דרך החסירה בעולם הבא או בעבור עון אבות ומה שיבא מן הטובות לזכות שקדם או בעבור זכות אבות או לבחינה ונסיון והסוג הפנים האלה וזולתם ממה שדעתם עמוקה⁴ ואפשר שיגלה בחקירה ברוב הסבות כצדיק ורע לו רשע וטוב לו ומה שאיננו נגלה יסמרו בו הענין אל דעת האלהים ועדקויות' ויורה האדם סבלותו בסבות האלה הנגלות כל שכן הנסתרות וכאשר יגיע בדבריו אל העצם הראשון ומה שהתחייב בו מן המדות יבדל מהם ורואה בעדם מסך אור בהיר מנצח הראות וימנע ממנו השינוי בעבור קצת⁵ ראותנו ודעתנו לא בעבור הסתרו והחסרו כי הוא בהיר ונגלה ומפורסם ביותר אצל בעלי הראות הנבואיות משיצטרכו⁶ אל הבאת ראיה ותכליתנו מהכרח אסתרות שניכר בטבעיות מה שלא היה סבה

1) Zu Abot 2, 1: „denn du kennst nicht den Lohn der Gebote“ macht Maimonides darauf aufmerksam, daß bei den Verboten fast immer die Strafe, bei den Geboten aber höchst selten der Lohn angegeben sei. Vergl. auch S. Teshuba Cap. 3.

2) Vergl. S. Teshuba 4, 1 ff., wo Maim. 24 Dinge aufzählt, welche die Buße verhindern.

3) haben wir aus Var. zugelegt.

4) Var. וביאור עמוק.

5) Var. קוצר.

6) Var. folgt אל.

denen, welche mit prophetischem Gesicht begabt sind, daß sie das Bedürfnis eines Beweises gar nicht empfinden. Das höchste uns erreichbare Ziel ist die Betrachtung der Naturthätigkeit, um das, was in der Natur keine Ursache findet, einer unförperlichen Ursache zuzuschreiben, und zwar einer göttlichen, (wie Galen von der bildenden Kraft sagt, und ihr den Vorrang über alle Kräfte einräumt, indem er der Ansicht ist, daß sie nicht Folge der körperlichen Mischung, sondern einer göttlichen Thätigkeit ist), und der Wunder, wo wir die Substanzen sich verwandeln, die Naturgesetze sich verändern und noch nicht Dagewesenes ohne künstliche Mittel entstehen sehen. Darin liegt der Unterschied zwischen dem, was durch Moses und dem, was durch die Zeichendeuter mittelst ihrer Zauberkünste geschah, denen man bei gehöriger Nachforschung ihre künstlichen Mittel hätte nachweisen können. So sagt Jeremias: „Eitles sind sie, irreleitende Werke, zur Zeit der Prüfung werden sie zu nichts.“ (Jer. 10, 15), d. h. wenn man sie untersucht und ihnen nachgeht, so werden sie, wie etwas Verfälschtes, für nichtig erkannt, während die göttliche Thätigkeit, je mehr man ihr nachforscht, für lauterer Gold erkannt wird. Ist man auf diese Stufe gelangt, so kann man in Wahrheit sagen, es gebe ohne Zweifel eine unförperliche Thätigkeit, welche die Gesamtheit des Körperlichen leitet; und da unsere Geisteskräfte zu schwach sind, um jene zu erforschen, so wollen wir Gottes Wirkungen be-

דבר¹ מן הטבעים וניחסוהו אל כח בלתיגשמי אבל כח אלהי כאשר אמר גאלינוס בכח המצייר וישים לו יתרון על שאר הכחות ורואה שאינו מחמת המוג אבל לענין האלהי² ובאותות³ שאנחנו רואים בהפוך עין העצמים⁴ ושנוי המנהגים ובריאח נמצאות לא היו מבלי תחבולה קודמת והוה ההפרש [בין]⁵ מה שנעשה על ידי משה ובין מה שעשו ההרטומים בלטיהם אשר אם היו מחפשים עליהם היו מוצאים התחבולה⁶ כמו שאמר ירמיה הכל מה מעשה חתנועים בעת פקודתם יאבדו ר"ל אם חפקר' ותחפש עליהם יהיו לאפס כדבר המוויי⁷ והענין האלהי כל אשר תחפש עליו תמצאהו כוהב הנקי וכאשר יגיע אל המדרגה הואת נאמר כי יש שם בלי ספק ענין שאינוגשמימנהיג כלל הגשמיית ודעתנו⁸ נלאות מחקור עליו אם כן נבחן בפעליו יתברך ונעמר מספר עצמו כי אלו היו⁹ משיגים אמתתו היה

1) Var. שכן בו מכה מאומה.

2) Gersonides Milchamot V, 3, im Namen des Ibn Roschd: „Darin unterscheiden sich die Kräfte, die das Werden veranlassen und welche bei den Ärzten die bildenden heißen von den natürlichen Kräften, die in den thierischen Körpern sind, daß diese nach Art des praktischen Verstandes ihre Thätigkeit ausüben, weil sie mit eigenthümlichen Werkzeugen und an bestimmten Gliedern arbeiten, während die bildende Kraft sich an kein bestimmtes Glied bindet. Darum sagt Galenus: Ich bin im Zweifel ob diese Kraft der Schöpfer ist oder nicht, aber sie wirkt nur durch die Wärme, welche im Samen ist, nicht als ob sie dessen Form wäre, wie die Seele, welche die Form in der Elementarwärme ist, sondern sie ist darin eingeschlossen, in einer Weise wie die Seele in den himmlischen Körpern eingeschlossen ist; darum stellt Aristoteles diese Kraft sehr hoch“ u. s. w.

3) באותות entspricht dem בשבעיה oben, und ist das zweite, was zu erkennen dem Menschen möglich ist.

4) Var. בהפך.

5) Var. haben wir aus Var. zugelegt.

6) Vergl. oben I, 49. S. 42.

7) Die beiden Wörter fehlen in Var.

8) Var. ודעותינו.

9) Var. היינו.

trachten, und davon abstehen, ihn selbst zu definiren; könnten wir ihn erfassen, so wäre das eine Unvollkommenheit an ihm. Auf die Reden der Philosophen, welche in der göttlichen Welt Stufen annehmen, haben wir nicht zu achten; für uns ist Alles, was über die Körperlichkeit hinausgeht, göttliche Stufe, und nur Gott leitet alles Körperliche. Zu der Annahme mehrerer Gottheiten sind die Philosophen durch ihre Untersuchungen über die Bewegungen der Sphäre gekommen, deren sie mehr als vierzig zählten, und bei deren Bewegung sie je eine besondere Ursache annahmen; und da sie nun weiter erfahen, daß jene Bewegungen willkürliche, nicht nothwendige oder natürliche seien, so folgerten sie, daß jede Bewegung von einer Seele ausgehe, daß jede Seele einen Geist habe, und dieser Geist ein von der Materie gesonderter Engel sei. Diese Geister nannten sie Götter, Engel, secundäre Ursachen und so noch andere Namen; die unterste uns nächstliegende Stufe ist der Verstand, von dem sie sagen, daß er die untere Welt leite, nach ihm der materielle Verstand, dann die Seele, dann die vegetativen und vitalen Kräfte und die jedes einzelnen Gliedes. Das sind alles spitzfindige Grübeleien, denen die Wahrheit abgeht, und wer sich ihnen hingiebt, wird jedenfalls ein Epikuräer. Wir verwerfen auch den Beweis, den sich die Karaiten aus dem Befehle Davids an seinen Sohn: „Und nun, Salomo, mein Sohn, erkenne den Gott deines Vaters und diene ihm“ (1 Chron. 28, 9) dafür entnehmen, daß man Gott erst vollständig erkennen müsse, ehe man dessen Dienst als Verpflichtung erkenne; vielmehr ermahnte er ihm, sich auf seinen Vater und

וה חסרון בו ואל נשגות לדברי הפילוסופים אשר מחלקים העולם האלהי אל מדרגות אך כלם אצלנו מדרגה אלהית מאחד שנפרד מההגשם ואין כי אם אלוה מנהיג הגשמיים ואשר הביא הפילוסופים להרכות האלהים בחינתם תנועות¹ הגלגלים ספרום והגיעום אל יותר מארבעים² וראו כי לכל תנועה מהם סבה וזלח סבת האחרת והוציא להם העיון כי התנועות ההם הפציות לא הכרחיות ולא טבעיות והתחייב שתהיה כל תנועה מנפש ולכל נפש שכל והשכל ההוא הוא מלאך נפרד מחומר וקראו השכלים ההם אלהים ומלאכים ועלות שניות וזולת זה מהשמות ואחרית מדרגתם והקרב מהם אצלנו השכל הפועל אמרו כי הוא מנהיג העולם הזה התחתון ואחד כן השכל היותר ואחר כן הנפש ואחר כן הכחות הטבעיות והכחות החיניות וכח אבר אבר וזה כלו דקדוק יקנה חדות לא אמת והנפחה לו על כל פנים אפיקורוס ונעוץ וראית הקראים במצות דוד לבנו ועתה שלמה בני דע את אלהי אביך ועבדהו וראיתם מה שצריך לדעת את האלהים ידיעה ברורה ואחר כן החייב עבודתו³ אבל הזהיר לסמוך על

1) Var. ובתנועות (richtiger ובהנחות).

2) Nach Maim. More II, 4 beträgt die Zahl der Sphären bei Aristoteles 50 (vergl. auch Ez Chajim S. 38), S. Jesode ha-Tora 3, 5 giebt er aber die Zahl derjenigen Sphären, die die ganze Erde umkreisen auf 18, und der kleinen (Epicykel) auf 8, zusammen also auf 26 an. Zehn 18 sind (nach der Berechnung des פירוש zu Jesode ha-Tora 3, 5): 3 am Monde, nämlich 1) **الزهر**

1) **الزهر**, 2) **المايل**, 3) **المدور**, 4) **المدور**, 5) **المدور**, 6) **المدور**, 7) **المدور**, 8) **المدور**, 9) **المدور**, 10) **المدور**, 11) **المدور**, 12) **المدور**, 13) **المدور**, 14) **المدور**, 15) **المدور**, 16) **المدور**, 17) **المدور**, 18) **المدور**, 19) **المدور**, 20) **المدور**, 21) **المدور**, 22) **المدور**, 23) **المدور**, 24) **المدور**, 25) **المدور**, 26) **المدور**, 27) **المدور**, 28) **المدور**, 29) **المدور**, 30) **المدور**, 31) **المدور**, 32) **المدور**, 33) **المدور**, 34) **المدور**, 35) **المدور**, 36) **المدور**, 37) **المدور**, 38) **المدور**, 39) **المدور**, 40) **المدور**, 41) **المدور**, 42) **المدور**, 43) **المدور**, 44) **المدور**, 45) **المدور**, 46) **المدور**, 47) **المدور**, 48) **المدور**, 49) **المدور**, 50) **المدور**.

1) **الزهر**, 2) **المايل**, 3) **المدور**, 4) **المدور**, 5) **المدور**, 6) **المدور**, 7) **المدور**, 8) **المدور**, 9) **المدور**, 10) **المدور**, 11) **المدور**, 12) **المدور**, 13) **المدور**, 14) **المدور**, 15) **المدور**, 16) **المدور**, 17) **المدور**, 18) **المدور**, 19) **المدور**, 20) **المدور**, 21) **المدور**, 22) **المدور**, 23) **المدور**, 24) **المدور**, 25) **المدور**, 26) **المدور**, 27) **المدور**, 28) **المدور**, 29) **المدور**, 30) **المدور**, 31) **المدور**, 32) **المدور**, 33) **المدور**, 34) **المدور**, 35) **المدور**, 36) **المدور**, 37) **المدور**, 38) **المدور**, 39) **المدور**, 40) **المدور**, 41) **المدور**, 42) **المدور**, 43) **المدور**, 44) **المدور**, 45) **المدور**, 46) **المدور**, 47) **المدور**, 48) **المدور**, 49) **المدور**, 50) **المدور**.

1) **الزهر**, 2) **المايل**, 3) **المدور**, 4) **المدور**, 5) **المدور**, 6) **المدور**, 7) **المدور**, 8) **المدور**, 9) **المدور**, 10) **المدور**, 11) **المدور**, 12) **المدور**, 13) **المدور**, 14) **المدور**, 15) **المدور**, 16) **المدور**, 17) **المدور**, 18) **المدور**, 19) **المدور**, 20) **المدور**, 21) **المدور**, 22) **المدور**, 23) **المدور**, 24) **المدور**, 25) **المدور**, 26) **المدور**, 27) **المدور**, 28) **المدور**, 29) **المدور**, 30) **المدور**, 31) **المدور**, 32) **المدور**, 33) **المدور**, 34) **المدور**, 35) **المدور**, 36) **المدور**, 37) **المدور**, 38) **المدور**, 39) **المدور**, 40) **المدور**, 41) **المدور**, 42) **المدور**, 43) **المدور**, 44) **المدور**, 45) **المدور**, 46) **المدور**, 47) **المدور**, 48) **المدور**, 49) **المدور**, 50) **المدور**.

3) Dieser letzte polemische Seitenblick auf die Karaiten betrifft die schon einmal (V, 16) besprochene Richtung dieser Sekten, zu dogmatistiren was der Autor mehre Male als das Unhaltbare (בשרים) tabelte. Als Stütze für diese Thätigkeit gebrauchen die Karaiten nicht blos die heiden hier angeführten Schriftstellen (mit deren erster Chron b. Elia Ez Chajim S. 2 sein Werk einleitet)

die Alten überhaupt zu stützen, an den Gott Abraham's, Isaac's und Jakob's zu glauben, an denen er die gegebene Verheißung erfüllte, indem er ihre Nachkommen vermehrte, ihnen das Land Kanaan gab, und seine Schechina unter ihnen wohnen ließ, und dgl. mehr. Ähnlich heißt es: „Götter, die sie nicht erkannten“ (Deut. 29, 25) und „die ihr nicht kannten“ (Deut. 13, 3), womit nicht das eigentliche Kennen derselben gemeint ist, sondern daß man von ihnen weder Gutes noch Böses gesehen, also weder auf sie vertrauen noch sie fürchten dürfte.

22. Nachher ereignete es sich, daß der Meister beschloß, das Land Rufar zu verlassen, um nach Jerusalem zu wandern. Dem König von Rufar war die Trennung von ihm leid, er sprach mit ihm darüber und sagte zu ihm: Was suchst du denn heute in Jerusalem und dem Lande Kanaan, da ja die Schechina fehlt, und die Annäherung an Gott überall durch Reinheit des Herzens und starkes Verlangen erreicht werden kann? Warum sehest du dich den Gefahren von Seiten der Wüsten, der Meere und der verschiedenen Völker aus?

23. Meister. Die Auge in Auge Gesehene Schechina, diese fehlt, weil sie nur einem Propheten oder einer wohlgefälligen Menge an dem bestimmten Ort sichtbar ist. Auf sie hoffen wir nach dem Ausspruch: „Denn Auge in Auge werden sie sehen, wenn der Ewige nach Zion zurückkehrt“ (Jes. 52, 8) und wenn wir im Gebete sprechen: „Unsere Augen mögen sehen, wenn du nach Zion zurückkehrst.“ Aber die unsichtbare geistige Schechina ist bei jedem eingebornen Israeliten, dessen Handlungen rein, dessen Herz lauter, dessen Seele ungetrübt für den Gott Israels ist. Das Land

אביו וקניו להאמין באלהי אברהם יצחק ויעקב אשר דבקה בהם השגחתו וקיים להם יעודיו בהרבות זרעו והנהילים ארץ כנען וחנות שכינתו בתוכם וזולת זה והדומה לו וכמו זה אמרו אלהים אשר לא ידעום ואשר לא ידעום לא רצה בהם הידיעה באמתתם אבל אשר לא תראו¹ מהם לא טוב ולא רע ואין צריך שחקוּם ולא שתיראוּם:

כ"ב ואחר כן היה מענין החבר שהסכים לצאת מארץ כוזר ללכת ירושלם ויחר למלך כוזר על פרידתו ודבר עמו על זה ויאמר לו מה חבקש היום בירושלים ובארץ כנען והשכינה נעדרת מהם והקורבה אל האלהים מושגת בכל מקום בלב טהור והכוסף החזק ולמה חכנים עצמך בסכנת המדברות והימים והאומות המתחלפות:

כ"ג אמר החבר² השכינה הנראית עין בעין היא אשר נעדרה כי איננה נגלית כי אם לנביא או להמון נרצה במקום המיוחד והיא אשר אנחנו מצפים לה באמרו כי עין בעין יראו בשוכ ה' ציון ובאמרנו בתפלתנו תחוינה עינינו בשוכך לציון אך השכינה הנסחרת הרוחנית היא עם כל ישראל אורח³ וך המעשים טהור הלב נפשו ברה לאלהי ישראל

sondern auch andere ähnliche, wie מצותיך אמונה כל בלא דעת נפש לא טוב, u. dgl. Vergl. Abr. Seba Zeror ha-More, ס' יחור, f. 70 d ed. Ven. Die Worte D. Kimchi's zu 1 Chron. 25, 9 שיכמוך ר"ל שיכמוך sind mit der Auffassung unseres Autors congruent, wogegen Bachji I, 3. More III, 51 (S. 67 ed. Berlin. Le Guide III, p. 438). Ibn Ezra Ex. 20, 1. Jesod Mora Cap. 1. Arama Mebat Nizhat Cap. 16 dasselbe Wort Davids an seinen Sohn als einen Beleg für die Erforschung Gottes auf rationalem Wege anführen.

1) Var. ראיהם.

2) In dieser das Wort beschließenden Begründung der Wanderschaft nach dem heiligen Land hat sich der Verfasser des Werkes mit dem Meister historisch identificirt, da bekanntlich Jehuda ha-Levi diese Wallfahrt angetreten hat. Vergl. die allgemeine Einleitung.

3) Nach dem Worte אורח haben die censirten Ausgaben noch die Worte האמתית וים כל בעל דה האמתית noch die Worte einzufügen müssen. Vergl. oben I, 1.

Kanaan ist nun besonders für den Gott Israels bestimmt, und die religiösen Handlungen können nur da zur Vollendung gelangen. Viele israelitischen Gebote sind für den nicht da, der nicht im Lande Israels wohnt, Herz und Seele sind nur rein und lauter an einem Orte, von dem man weiß, daß er ganz besonders für Gott bestimmt ist, und wäre es auch nur bildlich und gleichnißweise, um wie viel mehr, da es doch wahr ist, wie wir im Früheren gezeigt. So regt sich also die Sehnsucht nach demselben, und die Seele reinigt sich in ihm, besonders bei dem, der von einem fernen Lande dahin wandert, und ganz vorzüglich bei dem, welcher für frühere Vergehen die Vergebung Gottes erbittet, der die Opfer nicht bringen kann, die für willkürliche und unwillkürliche Sünden festgestellt waren, und der sich auf den Ausspruch unserer Weisen: „die Fremde verfährt die Sünde“ stützt, und noch dazu, wenn diese Fremde ein wohlgefälliger Ort ist. Die Gefahr seitens des Meeres und des Landes ist nicht in dem Verbot: „Ihr sollt nicht versuchen den Ewigen, euern Gott“ enthalten (Deut. 6, 16), sondern damit sind Gefahren gemeint, in die man sich begiebt, um eine Waare zu erlangen, von der man einen Gewinn erhofft. Ja und wer sich auch in noch größere Gefahren als diese begiebt, aus Sehnsucht und Verlangen und aus Hoffnung auf Verzeihung, wäre auch noch zu entschuldigen, wenn er mit seinem Leben abgerechnet, für die Lebenszeit, die er verbracht, dankt, sich damit zufrieden erklärt, den Rest dem Dienste Gottes widmet und sich nun in die Gefahr begiebt; rettet ihn Gott, so preist er ihn und dankt dafür; läßt er ihn seiner Sünden halber umkommen, so ist er auch gern dankbar, da ihm so der größte Theil seiner Sünden gesühnt wird. Das halte ich doch für einen bessern Entschluß, als wenn man sein Leben im Kriege in Gefahr bringt, um dann als Held gedacht zu werden, oder großen Lohn zu empfangen; ja jene Gefahr ist sogar geringer als die, wenn man sich freiwillig in den Krieg begiebt, um Lohn für den Krieg zu erhalten.

וארץ כנען מיוחדת לאלהי ישראל והמעשים לא ישלמו כי אם בה והרכבה ממצות ישראל בטלות ממי שאינו דר בארץ ישראל והלב והנפש אינם טהורים וזכים כי אם במקום שידועים בו שהוא מיוחד לאלהים ואלו היה זה ברמיון ובמשל כ"ש שהוא אמת כאשר קדם באורו ותתעורר התשוקה אליו ותטהר הנפש בו כל שכן מי שהולך אליו ממקום רחוק וכל שכן למי שקדמו לו עונות והוא מבקש כפרת האלהים ואי אפשר לו בקרבנות אשר היו קבועים לכל עון ועון מודון ושגגה ונסמך על מה שאמרו רבותינו גלות מכפרת עון¹ כל שכן אם יהיה הגלות למקום רצוי אבל הסכנה בים וביבשה אינה נכנסת באמרו לא תנסו את ה' אלהיכם אך סכנה שהוא מסוכן² כמו מי שתהיה לו סחורה מקום שירייתו ואלו היה מסוכן יותר מזה מצד כספו כפי חשוקתו וקווי הכפר³ היה הדין עמו בהכנסו בסכנות אחר אשר השב עם נפשו והודה על מה מעבר מימיו והסתפק בו והחזיק בשאר ימיו ברצון אלהיו ונכנס בסכנה ואם יצילנו אלהיו ישבח ויודה ואם ימיתו בעונותיו ירצה ויודה כי התכפר לו⁴ רב עונותיו ורואה אני זה עצה יותר טובה מאשר יסכנו בנפשו במלחמות בעבור שיוכרו בגבורה או בעבור שיקחו שכר גדול ושיותר קלה היא הסכנה הזאת מאשר יכנסו במלחמת הרשות כדי לקבל שכר על המלחמה:

1) Dieser Gedanke schließt sich zunächst dem Gesetze über den unvorsächlichen Todtschläger an; vergl. Makkot 2b. Tosafot Makk. 11b מירי; Midr. Echa 2, 6: בין שגלו ישראל שככה חמיו של הקי"ב.

2) Var. מכסן.

3) Var. וקווי הכפרה.

4) Var. שבתו לו.

24. Rufari. Früher erklärtest du dich für die Freiheit, und jetzt sehe ich, daß du noch mehr Verpflichtungen und Pflichten auf dich nehmen willst, Pflichten, denen du nur durch den Aufenthalt in Palästina unterworfen, und von denen du hier frei bist.

25. Meister. Ich sehnte mich nur nach Freiheit vom Dienste der Vielen, deren Wohlgefallen ich nicht wünsche und auch nicht erlangen würde, wenn ich mich mein ganzes Leben darum bemühte, und das, wenn ich es erreichte, mir keinen Nutzen brächte; ich meine nämlich den Dienst von Menschen, und das Streben nach deren Wohlgefallen. Aber ich strebe nach dem Dienst des Einen, dessen Wohlgefallen mit wenig Mühe zu erreichen ist, und das in diesem und im künftigen Leben nützt, ich meine das Wohlgefallen Gottes; sein Dienst ist die wahre Freiheit, die Demüthigung vor ihm die wahre Ehre.

26. Rufari. Wenn du von dem Allem, was du sagst, überzeugt bist — nun Gott kennt ja deine geheimsten Gedanken, „Gott will das Herz“ er kennt das Verborgene und offenbart das Geheime.

27. Meister. Das ist richtig, wenn die That unmöglich ist. Aber der Mensch steht zwischen sich, seinem Wunsch und seiner That; daher verdient er Tadel, wenn er sich nicht den sichtbaren Lohn für die sichtbare gute Handlung verschafft. Darum heißt es ja: „Ihr sollt blasen auf Trompeten und gedacht werden vor dem Ewigen euerem Gott“ (Num. 10, 9) „ein Andenken des Posaunenblasens“ (Lev. 23, 24). Nicht als ob Gott einer Erinnerung und Anregung bedürfte, sondern die Thaten bedürfen der Vollendung, um der Vergeltung würdig zu werden, wie die Gedanken des Gebets mit den Lippen ausgesprochen werden müssen, um die Vollendung als Gebet und Bitte zu erlangen. Haben That und Gedanke die angemessene Vollendung erreicht, so erlangen sie den Lohn, und das ist nach menschlicher Weise Erinnerung. „Die Tora spricht nach der Weise der Menschen.“

כ"ד אמר הכוורי לפנים היית בוחר בחירות ואני רואה אותך עתה שאתה רוצה להוסיף עבדות וחובות שחיה חייב בהם כשחדור בארץ ישראל מסצות שאין אתה חייב בהם הנה:

כ"ה אמר החבר אבל אני מבקש החירות מעבדות הרבים אשר אין אני מבקש רצונם ואינני משיגו ואפי' אם אשתדל בו כל ימי חיי ואלו הייתי משיגו לא היה מועיל לי רצוני לומר עבדות בני אדם ובקשת רצונם ואבקש עבדות אחד יושג רצוני בטורח מעט והוא מועיל בעולם הזה ובבא והוא רצון האלהים ועבודתו הוא החירות האמתית וההשפלה לו הוא הכבוד על האמת: ¹

כ"ו אמר הכוורי כאשר אתה מאמין בכל מה שזכרת כבר ידע האל מצפונך ורחמנא לבא בעי יודע המצפונים ומגלה הנסתרות:

כ"ז אמר החבר זה אמת כאשר ימנע המעשה אבל האדם מונח לו בינו ובין מאויו ומעשהו והאדם נאשם כאשר איננו מביא השכר הנראה אל המעשה הטוב הנראה ועל כן נאמר והרעותם בחצוצרות ונוכרתם לפני ה' אלהיכם והיו לכם לזכרון לפני ה' אלהיכם וזכרון חרועה לא שהאלהים צריך ² הזכרה והערה אך שהמעשים צריכים לשלמות ואו יהיו ראויים לגמול כאשר צריכים עיני החפלה לבטא בהם על השלמות הגמור מהחננה והבקשה וכאשר יהיו המעשה והכונה שלמים כראוי יהיה עליהם מגמול ויהיה זה על דרך בני אדם כאלו הוא זכרון ודברה חורה

1) Umschreibung des bekannten Spruches in Boraitha Abot 6, 2 daß Keiner frei sei, als wer sich mit der Ausübung des göttlichen Gesetzes beschäftigt. — Diese Schlussworte sind auszüglich wiedergegeben in Geiger: Divan S. 76 ff.

2) Var. steht zu: אל.

Ist die That ohne Gedanken oder der Gedanke ohne That, so ist nichts davon zu hoffen. Nur wo die Aeußerung des Gedankens unmöglich ist, da hilft das Bekenntniß der Unmöglichkeit etwas, wie wir dies in unserem Gebete; „Und wegen unserer Sünden“ u. dgl. bekennen. Durch die Erregung der Menschen, durch die Belebung ihrer Liebe zu jenem heiligen Orte, wird das ersehnte Ziel, der große Lohn, die hohe Vergeltung rascher herbeigeführt. „Du wirst aufstehen und dich Zion's erbarmen; es ist Zeit sich dessen gnädig anzunehmen; die Frist ist gekommen; denn deine Knechte lieben seine Steine und freuen sich seines Staubes.“ (Ps. 102, 14) d. h. Jerusalem wird erbaut werden, wenn alle Israeliten von äußerster Sehnsucht danach ergriffen sind, so daß sie sogar dessen Steine und Staub lieb haben.

28. Kufari. Nun dann ist es Unrecht dich zurückzuhalten, ja eine Pflicht dich zu fördern. Gott stehe dir in deinem Vorhaben bei, lasse dir Glück zu Theil werden nach deinem Wunsche und nach deiner Bemühung, sei dir Hülfe und Stütze, lasse dir reichen Lohn zukommen für die Lauterkeit deines Herzens und deiner Gedanken. Er ist der Geber des Glücks, der Gott der Liebe und der Vergeltung; kein Gott außer ihm, kein Fels als er. Er thue dir, wie Allen, welche deine aufrichtige Gesinnung gegen ihn mit dir theilen, nach seiner Gnade, in seinem Erbarmen.

Amen! Sela!

כלשון בני אדם¹ ואם היה המעשה בלעדי כונה או כונה בלתי מעשה תאבד התהלה אלא כמה שאי אפשר המצאת הכונה והתודות על המעשה המעשה מועיל קצת תועלת בהתודותינו בתפלתנו באמרנו מפני הטאית והדומה לזה ובהערת בני אדם והתעוררותם אל אהבת המקום הוא² הקדוש ינחם³ הענין המיוחד שכר גדול וגמול רב כמו שנאמר אחת תקום תרחם ציון כי עת להננה כי בא מועד כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו רוצה לומר כי ירושלם אמנם תבנה כשיכספו בני ישראל לה תכלית הכוסף עד שיחוננו אבניה ועפרה:⁴

כ"ח אמר הכוזרי אם הדבר כן מנעך אשם ועורך מצוה האלהים יעורך על כונתך ויגזור לך הטובה בבקשתך⁵ והשתדלותך ויהיה לך עורך וסוסך וירבה שכרך על בר לבך ומצפונך כי הוא בעל הטובה ואלהי החסד והגמול אין אלוה מבלעדיו ואין צור וזולתו יעשה עמך כחסדו עם המכוננים כונתך לשמו ברחמי אמן סלה:

1) Ein als hermeneutische Regel im Talmud oft angewandeter Satz; z. B. Ketub. 67 b. Ribb. 17 b. Sanh. 56 a. 90 b. — Vergl. Bachji Chobot ha-Lebabot 36 a ed. Filist. More I, 26. Ibn Ezra Schaar ha-Schamajim im Kerem Chemed IV, 8. — Ahron b. Elia (Keter Tora bei Rosengarten p. 38) polemisiert gegen die Anwendung dieses Satzes bei den Karaiten: ומהם כמה שהלצם שכלם היות הפשט נכשל ומוציאים אותו דרך משל ויש מהם אשר בלימודי נכרים ישפיקו והאמינו אמונות נגדיות לאמונת התורה כס החזיקו עד שהשתדלו להחזיק אמונת למוד הנכרי משרש התורה לא תקום פקמים צרה וכל מקום שראו הכתוב עומד כנגד כוונתם אומר לבתחלה דברה תורה דעתה המון לאמת דעתם. Neuere Untersuchungen über diesen Satz s. in Geig. Ztschr. V, Heft 1. Orient 1844 Pl. Nr. 20.

2) Var. ההוא.

3) Var. נחם.

4) Vergl. Ketubot 112 a b und oben II, 22. S. 123 ff.

5) Var. הטוב בבקשתך.

Register

der im Texte angeführten Bibelstellen.

Genes. 1, 2	353. 373	Exodus 6, 3	90	Num. 8, 11	131
1, 3	344. 378	7, 16	36	10, 9	430
1, 5	108	12, 2	240	10, 35. 36	302
1, 6. 7	378	15, 11	305	11, 25	325
1, 9.	378	15, 18	319	12, 8	319
1, 11. 29	379	16, 29	244	15, 39	212
1, 26	314	18, 16	256	27, 13	190
1, 29. 30	379	19, 20	93	28, 2	128
1, 31	384	20, 2	37	Deut. 1, 19	100
2, 2 3	381	20, 17	319	4, 2	258
2, 6	379	21, 25	263	4, 6	249. 256
2, 16	293	23, 26	193	4, 25	142
2, 19	342	23, 31	100	4, 32--34	152
4, 16.	99	24, 10 307. 319.	325	5, 15	245
4, 25	99	24, 17	307	5, 23	89
5, 24	193	25, 2. 8	233	6, 5	289
6, 6	295	31, 17	142	6, 13	308
15, 5	333	32, 26	136	6, 16	431
15, 16	146	33, 5	189	10, 12	148
17, 7	202	33, 14. 15	331	11, 12	98
17, 13	142	33, 18. 23	318	13, 1	258
17, 20. 21	99	34, 7	427	13, 3	430
20, 5	186	34, 9	331	16, 1	360
20, 6	303	39, 43	233	17, 9--13	254
21, 1	187	Levit. 11, 42	219	17, 19	238
22, 1	418	19, 2	306	18, 18	258
22, 14	101	21, 8	131	21, 10	246
22, 16. 17	418	22, 33	154	22, 7	193
27, 33	189	23, 11. 15. 16	259	23, 4	276
28, 11	101	23, 24	431	24, 8	161
28, 17	101. 120	23, 32	108	26, 11	213
41, 38. 39	330	24, 18	263	26, 13	206
49, 29	190	24, 20	272	26, 19	156
Exodus 3, 12--14	304	25, 2. 6. 23	103	28, 36	324
3, 15	304	Num. 4, 16	136	28, 47. 48	213
5, 2. 3	330	7, 7--9	136	28, 64	324
				28*	

Deut. 29, 25	430	Jesajas 53, 2. 3	142	Psaln 104	377 ff.
30, 1	142	53, 4	148	105, 14	90
31, 26	138	57, 15	336	106, 35	148. 180
32, 1	142	60, 1	319	123, 1	153. 307
32, 4	215	63, 12	156	135, 21	153. 308
32, 6	369	Jerem. 1, 5	359	136, 1. 4	170
32, 8	102	2, 7	123	136, 6	379
32, 12	303	7, 21	149	139, 1	208
Josua 3, 10	134	10, 9	428	139, 2	208
3, 11	307	22, 14	189	139, 12. 13	412
24, 19	160	Exch. 1, 14	359	139, 21	303
Richter 6, 34	331	3, 12	353	147, 20	158
13, 18	304	36, 20	157	Spriiche 16, 32	196
18, 21	318	37, 1	331	21, 30	342
1 Sam. 4, 4	153. 308	37, 3	215	27, 1	200
10, 6. 9	331	37, 11	215	Hiob 1, 5	200
26, 10	420	Hosea 10, 14	184	1, 21	218
26, 19	121	Amos 3, 2	145	20, 17	186
1 Kön. 2, 24	186	Jona 1, 3	99	30, 31	378
3, 17	278	3, 9	321	31, 26. 27	219
11, 9	321	Micha 4, 2	120	Hohef. 5, 2—4	127
13, 6	306	6, 8	148	7, 3	186
18, 21	328	7, 1	281	Klagel. 4, 18	236
19, 10	328	Exch. 2, 14	126	Ester 2, 5	190
22, 19. 20	294	Psaln 9, 12	153. 308	Kohelet 3, 21	182
2 Kön. 2, 5	325. 404	17, 3	201	5, 1	307
10, 18	329	19, 2. 8	156	5, 7	261
17, 27	333	24, 4	236	12, 7	82
Jesajas 2, 3	252	34, 9	333	Daniel 2, 11	133
6, 1. 2	316	47, 6	302	2, 21	313. 316
6, 3	305. 319	47, 10	157	7, 9	313
40, 5	319	51, 14	331	7, 10	312
41, 14	216	71, 15	212	12, 7	317
45, 7	90	94, 9	208. 412	Nehem. 4, 4	127
49, 3	154	97, 1	319	8, 14	276
52, 7	319	99, 5. 9	120	9, 10	156
52, 8	430	102, 14	433	13, 1	276
52, 13	142	103, 19	319	1 Chr. 28, 9	429
53, 1	337.				

Namen- und Sachregister.

A.

Abel 64. 98. 100.
 Abihu 160.
 Abimelech 324.
 Abraham 34. 36. 41. 42. 54.
 64. 65. 90. 97. 101. 153.
 168. 198. 202. 280. 302.
 303. 304. 332. 339. 358.
 359.
 Abthaljon 284.
 Achan 165.
 Accente 180 ff. 248.
 Achteriel 296.
 Adam 24. 25. 29. 31. 33. 41.
 62. 63. 62. 98. 99. 107. 167.
 220. 301.
 Adonai 300.
 Aegypten 99. 114. 121. 316.
 Aesculap 26.
 Ahas 328 ff.
 Achron 54. 65. 68. 100. 282.
 Akiba 287.
 Alexandria 282.
 Alusch 104.
 Abatani 361.
 Ammon 140.
 Amoraim 290.
 Anan 249.
 Antigonus a. Socho 281.
 Aram 140.
 Apostel 29.
 Arab. Sprache 32. 166.
 Aram. Sprache 168. 169.
 Aravna 101.

Aristoteles 26. 47. 50. 332. 357.
 373. 377. 405. 406.
 Astrologie 52. 53. 68. 70. 275.
 322. 333. 338. 371.
 Astronomie 359 ff.
 Auferstehung 82.
 Ausatz 161.
 Auszug a. Aegypten 37. 54. 67.
 90. 204. 212. 221. 237.

B.

Bathol 209. 259. 295.
 Benjamin 249.
 Beschneidung 80. 142. 149. 202.
 205. 366.
 Bestimmung 414 ff.
 Bewegung beim Fesen 180.
 Bezalel 65.
 Boetos 281.
 Boetosaer 281. 284.
 Boraita 292.
 Brahmanen 141.
 Buchstaben 303. 342. 344. 358.
 Bundeslade 59. 67. 71. 135.
 136. 137. 160. 257. 258.
 302. 307.

C.

Chaldäer 46. 140. 166. 168.
 Chanania 123.

Chanania b. Terabion 289.
 Chanoch 193.
 Chemie 234. 274.
 Chorassan 84.
 Christen 361.
 Christenthum 28. 29. 30. 79.
 125. 284. 323. 324. 325.
 335.
 Chur 25. 65.

D.

Dämonen 163. 294. 402.
 David 72. 121. 156. 165. 169.
 257. 278. 284. 336. 360.
 377.
 Damaskus 114.
 Daniel 97. 317.
 Debora 278.
 Drachenlinie 348.

E.

Eber 41. 42. 64. 66. 168.
 Edom 140. 175.
 Elasar 136.
 Elasar b. Arach 287.
 Elemente 51. 372. 377.
 Elia 82. 280. 316. 325. 328.
 R. Eliezer 295.
 Eliezer b. Hyrcanos 287. 361.
 Elementarfeuer 274. 352. 374.
 400.

Elohim 298.
 Emanation 23. 357.
 Empedokles 358. 405.
 Engel 25. 33. 40. 49. 69. 75.
 78. 133. 209. 219. 230. 300.
 310. 317. 342. 352. 356.
 357. 381.
 Enoſch 41. 64.
 Epicur 378.
 Epicuräer 56. 284. 301. 319.
 371.
 Erub 272.
 Eſau 64. 99.
 Eſra 127. 257. 265. 278. 280.
 Euphrat 100.
 Eva 98. 167. 168.
 Evangelium 30.
 Eſrl 80.
 Ezechiel 72. 97. 316. 317.

F.

Faſten 200. 201.
 Feſte 200. 203. 204
 Feueranbeter 70. 155. 301.

G.

Gabriel 58.
 Galenus 363. 377.
 Gamliel 287.
 Gau Eben 28. 32. 78. 81. 99.
 107. 229. 295. 296. 387. 404.
 Gebet 199 ff. 246.
 Geſinnom 78. 81. 83. 229.
 Gideon 278.
 Griechen 46. 120. 166.

H.

Ham 40. 64. 65.
 Haggai 280.
 Haſſarat Panim 286.
 Hebräiſche Sprache 166. 169.
 Hechalot 286.
 Hedoniſten 420.

Heil. Geiſt 58. 93.
 Hermes 26.
 Herrlichkeit Gottes 93. 96. 103.
 317 ff.
 Hiſſel 284.
 Hiob 200.
 Hippocrates 405.
 Hyle 43. 373.

I.

Indien 35. 36. 40. 44. 73. 77.
 78. 120. 166.
 Inſeln, weſtl. 44.
 Iſaak 34. 36. 41. 54. 64. 90.
 98. 99. 101. 153. 198. 302
 304. 332.
 Iſmael 99. 168. 332 (ſiehe
 Muſameb).
 R. Iſmael 295.
 Iſmael b. Eliſcha 286.
 Jaſef 40. 46. 64. 65.
 Jakob 34. 36. 41. 54. 64. 73.
 90. 98. 99. 101. 120. 220.
 302. 304.
 Janbuſchab 45. 46.
 Jannai 282.
 R. Jeſhuda 289.
 Jeſhuda ha-Naſi 289.
 Jeſhuda b. Tabbai 282.
 Jeremiaſ 97. 99. 256.
 Jerobeam 327 ff.
 Jeruſalem 113. 115. 153. 295.
 Jeſaia 305. 317.
 Jeſus 281. 284.
 Jezira 220. 339 ff.
 Joſchanan b. Saccai 285. 286.
 Jona 98.
 Jonatan b. Uſiel 285.
 Jordan 278. 284.
 Joſe 287. 289.
 Joſef 65. 120. 330.
 Joſef b. Joſchanan 281.
 Joſef b. Joſefer 281.
 Joſua 33. 65. 160. 169. 278.
 R. Joſua 287.
 Joſua b. Korſcha 289.
 Joſua b. Perachja 281.

K.

Kain 64. 98. 168.
 Kälberdienſt 62. 328.
 Kaleb 65.
 Kalenderweſen 164. 165. 240.
 241. 251. 259. 360. 361. 362.
 Karaiten 21. 191. 230 ff. 284.
 284. 372. 429.
 Kategorien, zehn 404.
 Kuſar 21. 22. 73. 84. 85.
 Kuſch 23. 40.

L.

Lea 98.
 Leſarten 235.

M.

Maſſe Mertoba 286. 319.
 Makrotoſmus 314. 344.
 Manichäer 301.
 Manna 56. 57. 69. 90. 104.
 Marinoſ 359.
 Mebaberim 370.
 Meber 140. 166.
 Menafche 338.
 Meir 289.
 Mejafcha 291.
 Meſſiaſ 29. 80. 226. 280. 295.
 Miſcha 329.
 Miſchaiſu 294.
 Mirjam 65. 100.
 Mitrotoſmus 319. 344.
 Miſchna 290. 291. 292. 362.
 Mittelurſachen 415 ff.
 Moab 140.
 Moria 101. 198.
 Moſes 30. 33. 34. 36. 41. 42.
 43. 48. 53. 54. 55. 56. 57.
 58. 59. 65. 66. 67. 69. 71.
 72. 73. 77. 90. 97. 100.
 120. 157. 169. 198. 238.
 256. 278. 280. 289. 302.
 304. 316. 318. 325. 337.
 Muſamebaner 28. 29. 31. 32.

79. 99. 125. 323. 324.
336.
Muschl 165. 340.

N.

Nabatäer 45.
Nachum 215. 291.
Nadab 160.
Namen 9. 85. 300 ff.
Natan 289.
Natan der Babylonier 366.
Natur 50. 51.
Nebuchadnezzar 59.
Nehemia 127. 278.
Neumond 200.
Niniveß 324.
Nittai 281.
Noah 41. 44. 46. 48. 55. 64.
168. 302.

D.

Offenbarung am Sinai 37. 57.
67. 192. 325.
Oholiab 65.
Opfer 71. 127 ff. 274. 277.

P.

Palästina 96 ff. 316. 323. 324 ff.
333.
Paran 100. 316.
Peleg 42.
Peripatetiker 406.
Perfer 46. 120. 140. 166.
Pharao 33. 36. 42. 54. 56.
330.
Philister 140.
Philosophen 21. 22. 23. 27. 28.
35. 41. 66. 72. 78. 102. 150.
195. 222. 301. 314. 316. 317.
325. 326. 334. 352. 357. 373.
Pirke N. Eliezer 296. 365.

Plato 26. 224. 347. 358. 359.
402. 405.
Prädikate Gottes 85 ff.
Prophetenschüler 194.
Prophezie 28. 34. 40. 64. 65.
69. 73. 75. 99. 102. 220.
230. 254. 256. 274. 279.
294. 301. 302. 308. 314.
325. 331. 384.
Proselyten 70 ff.
Pythagoras 358. 405.

R.

Rabbaniten 231 ff.
Rabbiniſche Geſetze 251 ff.
Rebecca 98.
Roane 46.
Römer 47. 166.

S.

Saba 73. 278.
Sabbat 57. 104 ff. 142. 149.
152. 153. 199. 203. 205.
245. 266. 272.
Sabucäer 281. 284.
Salomo 126. 166. 169. 257.
278. 321.
S Samuel 230. 257. 278.
Samuel, Amora 362.
Sanhedrin 163. 238. 259.
Sanherib 422.
Sara 98.
Saul 82.
Saul (Kar.) 249.
Schachspiel 426.
Schammai 294.
Schemaja 284.
Schiur Roma 319.
Schlachtgeſetze 241. 268. 363 ff.
Secharja 280.
Seele 60. 74. 133. 319. 342.
385 ff.
Segenſprüche 216.
Seir 316.

Sem 40. 41.
Sera 124.
Set 41. 64. 99. 168.
Simon (Apoſtel) 30.
Simon b. Aſſai 289.
Simon b. Joſchai 287.
Simon b. Schetach 282.
Simon der Gerechte 281.
Simſon 278.
Sinai 100. 104. 105. 198.
316.
Sodom 33.
Sohn Gottes 29. 63. 64.
Socrates 26. 194. 327. 405.
Sphäre 23. 25. 49. 95. 220.
234. 299. 301. 326. 348.
349. 374 ff.
Staubloose 322.
Sternbilder 326. 357.
Sterne 51. 66.
Stiftshütte 72. 70.

T.

Taliſman 371.
Talmud 290.
Tannaim 289.
Tarſon 287.
Teſſilin 211.
Terach 64.
Timäus 347.

U.

Ueberlieferung 239 ff.
Unreinheit 161. 263.
Unſterblichkeit 75. 79. 81. 193.
215. 224. 261.
Urim we-Tummim 332.
Uſa 166.

V.

Vergeltung 75. 79. 81.
Vergeltungsrecht 261 ff.

Befähigungstag 200.

Verstand, leidender 25.

Verstand, materieller 25.

Verstand, praktischer 395.

Verstand, thätiger 24. 25. 26. 27.

58. 310. 357. 375. 385.

Votale 175 ff. 237. 303.

B.

Wille, freier 414 ff.

Wolkenfäule 55. 66. 69. 95.

3.

Zabier 141.

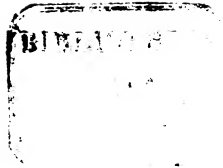
Zabot 281.

Zagrit 46.

Zibtiab 338.

Zin 49. 103. 106 ff.

Zigit 211.



Cassel'sche Rufari-Ausgabe.

In zweiter verbesserter Auflage erscheint:

Das Buch R u f a r i

des

Jehuda ha-Levi,

nach dem hebräischen Texte des

Jehuda Ibn-Tibbon

herausgegeben, übersetzt und mit einem Commentar, so wie mit einer allgemeinen
Einleitung versehen

von

Dr. David Cassel.

Nachdem bereits seit langer Zeit die Rufari-Ausgabe des Dr. D. Cassel vergriffen war, können wir Ihnen hierdurch die Mittheilung machen, daß das Verlagsrecht davon käuflich an uns übergegangen ist, und die **zweite verbesserte Auflage** dieses so vielfach begehrten Werkes bereits unter der Presse ist. Der wohlverdiente Ruf, dessen sich die erste Auflage erfreute, wird hoffentlich durch diese zweite noch erhöht werden, und lassen wir solche, um die Anschaffung zu erleichtern in vier bald hintereinander folgenden Lieferungen erscheinen.

Der Subscriptionspreis einer jeden Lieferung ist 22½ Ngr.

Leipzig, im Juni 1868.

Fr. Voigt's Buchhandlung.

Druck von A. M. Goldsch in Leipzig.

45

<36611315770013

<36611315770013

Bayer. Staatsbibliothek

A. hebr.
593 ^{cb}₌

Jehuda



